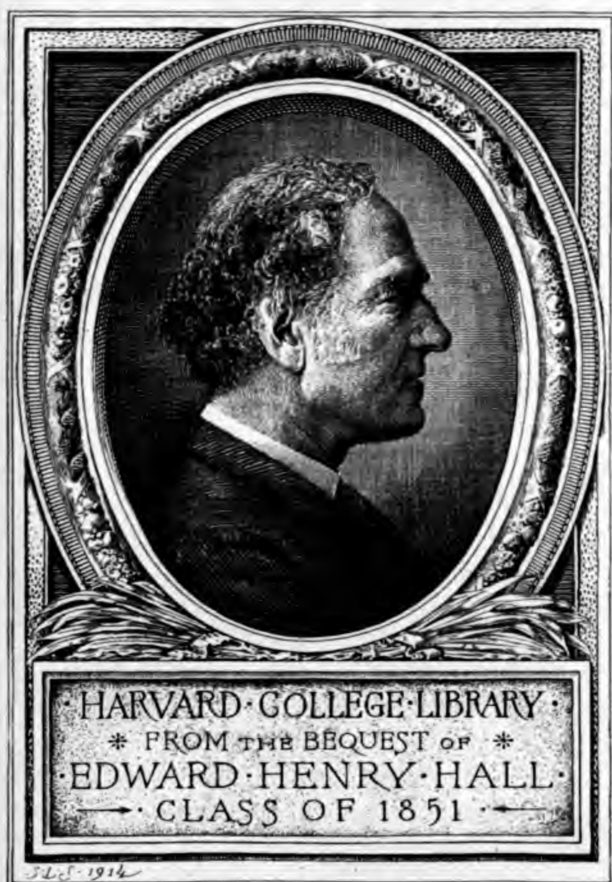


·HARVARD·COLLEGE·LIBRARY·
FROM THE BEQUEST OF
·EDWARD·HENRY·HALL·
·CLASS OF 1851·

RENÉ DUSSAUD

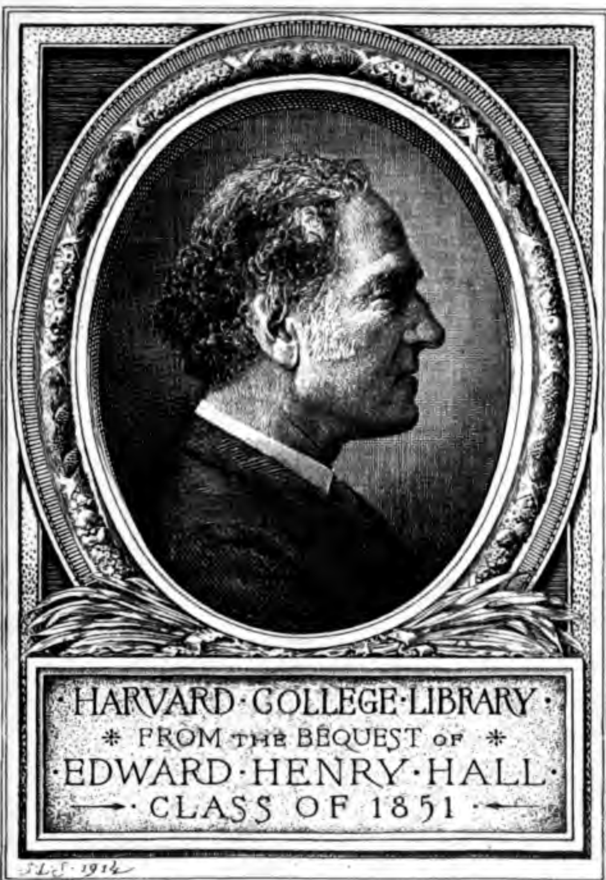
LES
ARABES EN SYRIE
AVANT L'ISLAM

Avec 32 Figures



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1907



·HARVARD·COLLEGE·LIBRARY·
FROM THE BEQUEST OF
·EDWARD·HENRY·HALL·
·CLASS OF 1851·
S.L.S.·1914

RENÉ DUSSAUD

LES

ARABES EN SYRIE

AVANT L'ISLAM

Avec 32 Figures



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1907

LES ARABES EN SYRIE

AVANT L'ISLAM

DU MÊME AUTEUR

Artémis chasseresse, marbre du Louvre dit « Diane à la biche » (extrait de la *Revue Archéologique*). Paris, Leroux, 1896, 7 p. et fig.

Voyage (Premier) **en Syrie, octobre-novembre 1895. Notes archéologiques** (extr. de la *Revue Archéologique*). Paris, Leroux, 1896, 40 p., fig. et pl.

Voyage (Second) **en Syrie, octobre-novembre 1896. Notes archéologiques** (extr. de la *Revue Archéologique*). Paris, Leroux, 1897, 53 p., fig. et pl.

Triparadisos (extr. de la *Revue Archéologique*). Paris, Leroux, 1898, 11 p.

Les Visions d'Ézéchiel (extr. de la *Revue de l'Histoire des Religions*). Paris, Leroux, 1898, 13 p.

Histoire et Religion des Nosairis (129e fasc. de la Bibliothèque de l'École des Hautes-Études). Paris, Bouillon, 1900, xxxv et 213 p. (Prix extraordinaire Bordin 1903, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres).

Influence de la religion nosairi sur la doctrine de Râchid ad-dîn Sinân (extr. du *Journal Asiatique*). Paris, Leroux, 1900, 11 p.

— et Frédéric Macler, **Voyage archéologique au Safâ et dans le Djebel ed-Drûz**. Paris, Leroux, 1901, 227 p., fig. et 17 pl. (Prix extraordinaire Bordin 1903, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres).

Les premiers renseignements historiques sur la Syrie (extr. de la *Revue de l'École d'Anthropologie*). Paris, Alcan, 1902, 14 p.

— avec la collaboration de Frédéric Macler, **Mission dans les Régions désertiques de la Syrie moyenne** (Extr. des *Nouvelles Archives des Missions scientifiques*, t. X). Paris, Leroux, 1903, 342 p., un itinéraire, 30 planches et 5 fig.

Numismatique des rois de Nabatène (extr. du *Journal Asiatique*). Paris, Leroux, 1904, 50 p., 4 pl. et fig.

Questions Mycéniennes (extr. de la *Revue de l'Histoire des Religions*). Paris, Leroux 1905, 40 p. et 10 fig.

La Chronologie des rois de Sidon (extr. de la *Revue Archéologique*). Paris, Leroux, 1905, 23 p. et fig.

Notes de Mythologie syrienne. Paris, Leroux, 1905, 189 p., 1 pl. et 42 fig.

La Troie homérique et les récentes découvertes en Crète (extr. de la *Revue de l'École d'Anthropologie*). Paris, Alcan, 1905, 19 p. et 7 fig.

La Civilisation préhellénique dans les Cyclades (extr. de la *Revue de l'École d'Anthropologie*). Paris, Alcan, 1906, 28 p. et 19 fig.

Les Fouilles récentes dans les Cyclades et en Crète (extr. de *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*). Paris, Masson, 1906, 23 p. et 12 fig.

La Matérialisation de la prière en Orient (extr. de *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*). Paris, Masson, 1906, 8 p.

Le Dieu phénicien Echmoun, dans *Journal des Savants*, 1907, p. 36-47

RENÉ DUSSAUD

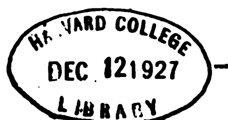
LES ARABES EN SYRIE AVANT L'ISLAM

Avec 32 Figures



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1907


HARVARD COLLEGE
DEC 12 1927
LIBRARY

A Monsieur

HENRY ROUJON

SECRÉTAIRE PERPÉTUEL DE L'ACADÉMIE DES BEAUX-ARTS
DIRECTEUR HONORAIRE DES BEAUX-ARTS

EN TÉMOIGNAGE D'AFFECTUEUX DÉVOUEMENT

AVANT-PROPOS

Mon Maître, M. Clermont-Ganneau, occupé à des travaux urgents, a bien voulu me demander de le remplacer dans sa chaire d'« Épigraphie et antiquités sémitiques », au Collège de France, pendant le premier semestre de l'année scolaire 1905-1906. J'ai traité à cette occasion du *Déchiffrement et de l'interprétation des inscriptions safaïtiques* et étudié les données nouvelles qu'elles fournissent à l'*Histoire de la pénétration des éléments arabes en Syrie avant l'Islâm*[1].

En publiant ces leçons, je défère au désir de M. Clermont-Ganneau et je remplis, sans m'acquitter, un devoir de gratitude. Les explications purement philologiques, qu'il est aisé de trouver ailleurs, ont été résumées afin de mieux laisser apparaître les résultats historiques de ces recherches. Quelques textes ont été donnés, notamment des spécimens de la langue et de l'écriture safaïtiques. Aucun n'est inédit; mais on a choisi ceux qui prêtaient soit à une lecture nouvelle, soit à des observations complémentaires.

R. D.

1. Cf. *Annuaire du Collège de France*, 1906, p. 81-83.

LES ARABES EN SYRIE
AVANT L'ISLAM

CHAPITRE I

LE DÉSERT DE SYRIE

Le désert de Syrie et les migrations arabes. — Immigration arabe en Syrie et émigration syrienne. — Origine désertique des Ghassanides, Safaïtes, Palmyréniens, dynastes d'Emèse, Ituréens, Nabatéens, Israélites.

Au sud-est de Damas, à l'entrée du désert de Syrie, tout autour de la région volcanique appelée le Ṣafâ, on trouve en abondance des textes gravés sur les rochers de basalte. La population qui a tracé ces textes dans les premiers siècles de notre ère était d'origine arabe : sa langue est un dialecte arabe, l'écriture se rattache aux écritures de l'Arabie méridionale. Grâce à ces inscriptions, nous connaissons une des langues qui se parlaient dans le désert de Syrie avant l'Islâm et nous pouvons étudier dans un espace bien circonscrit, avec des documents parfaitement localisés, une installation de nomades arabes sur le point de passer à la vie sédentaire et de s'incorporer aux populations sédentaires de la Syrie. Cette étude, intéressante en elle-même, comporte un très large intérêt historique puisque la pénétration des nomades en

Syrie est un phénomène constant et normal. Les Safaïtes n'ont été ni les premiers ni les derniers à s'acheminer vers la Terre promise; mais ce sont les seuls que nous saisissions avant leur assimilation complète, c'est-à-dire en pleine possession de leur langue, de leur écriture, de leurs dieux et de leurs coutumes. Aussi fourniront-ils la matière principale de ce mémoire sur la pénétration des éléments arabes en Syrie avant l'Islâm; d'autres groupes nomades apporteront, à l'occasion, des renseignements comparatifs ou complémentaires.

*
* *

Ce serait une erreur de croire que la pénétration des éléments arabes en Syrie date seulement de la conquête musulmane. L'élan qui permit aux musulmans de rompre les lignes byzantines à la bataille du Yarmouk (636), d'envahir la Syrie et de déborder ensuite, à l'Est, jusqu'au centre de l'Asie, à l'Ouest, par delà l'Afrique du nord, jusqu'en Espagne, cet élan a marqué l'apogée de la puissance arabe; il ne constitue, toutefois, qu'une amplification remarquable d'une tendance qui a laissé des traces nombreuses dans l'histoire.

En d'autres termes, si la conquête musulmane, au VIIe siècle de notre ère, apparaît comme un événement anormal par son ampleur, elle répond, en réalité, à un mouvement normal des populations arabes qui tendent continuellement à pénétrer, et, même, à s'installer en territoire sédentaire.

Par le mot « Arabes », il ne faut pas entendre uniquement les habitants de l'Arabie, mais les nomades qui parcourent le centre et le nord de l'Arabie, et tout le désert de Syrie. Ainsi, les populations sédentaires du sud de l'Arabie ne sont pas des Arabes. Les rois himyarites qui dominaient en ces

régions s'intitulaient rois « de Saba, de Raydân, de Ḥaḍramaut, de Yamanat et de leurs Arabes », c'est-à-dire des nomades qui pénétraient sur l'un ou l'autre de ces territoires.

Le désert de Syrie, qui s'étend vers le nord jusqu'à l'Euphrate, fait essentiellement partie du domaine arabe. La vaste steppe calcaire qui a nom le *Ḥamad*, est particulière-

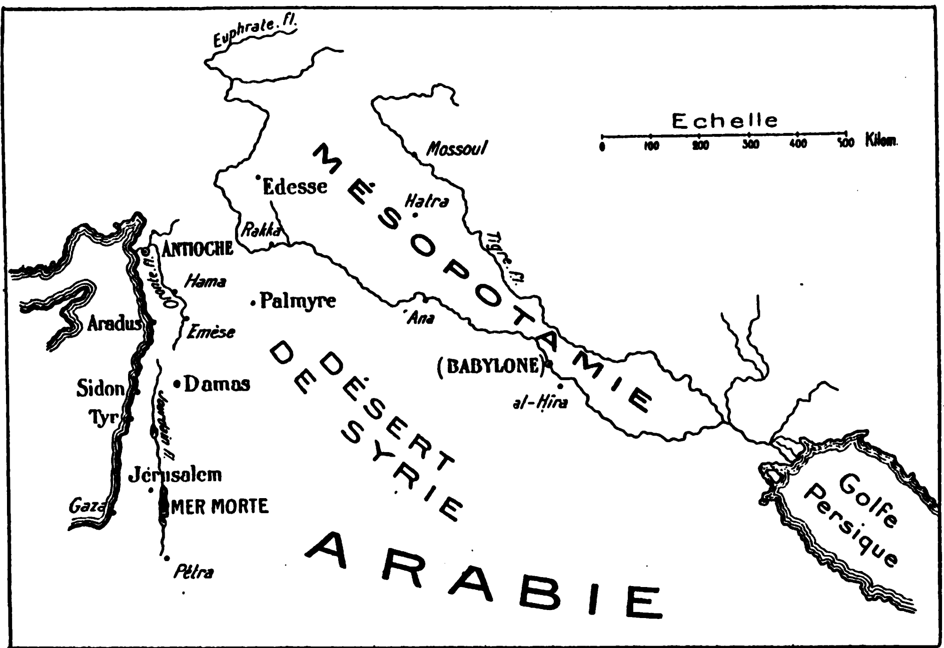


Fig. 1. — Villes principales sur les confins du désert de Syrie.

ment propre à l'élevage du chameau, du cheval et du mouton. La proximité des pays civilisés et de villes importantes (fig. 1) permet un écoulement avantageux des moutons et de leurs produits. En ce qui concerne l'alimentation en viande, on peut dire que le désert nourrit toute la Syrie. Les chameaux sont loués pour les caravanes et même pour les travaux agricoles. Par contre, le nomade demande au sédentaire des objets fabriqués et des céréales, blé ou orge.

Les migrations arabes ont la régularité des saisons. Les tribus de grande tente passent l'hiver en Arabie, particulièrement dans le Nedjd. Au printemps, elles s'avancent vers le nord à la recherche des pâturages. Elles arrivent ainsi en bordure des territoires sédentaires. Quand le soleil a brûlé l'herbe courte de la steppe et tari la plupart des puits, à ce moment la moisson est achevée en territoire sédentaire. Les nomades pénètrent dans les champs et les brebis broutent le pied des tiges de froment ou d'orge. Ils envahissent aussi les prairies naturelles comme celles du Djolân (Gaulanitis).

Chaque tribu a ses campements d'été au milieu des sédentaires ou dans leur voisinage. Chaque *chaikh* (ancien, chef) de tribu est lié par la *khouwwé* ou pacte de fraternité avec les *chaikhs* d'un ou de plusieurs villages. La *khouwwe* est donc la coutume qui règle les rapports entre sédentaires et nomades[1]. Quand le sédentaire n'est pas fortement protégé par son gouvernement, le nomade exige non seulement le libre usage des champs après la récolte, l'accès dans les prairies naturelles, la faculté de s'abreuver aux puits et aux cours d'eau, mais il impose encore un tribut en nature. En revanche, il accorde sa protection au sédentaire contre les razzia des tribus voisines. Sans doute, c'est à la faveur de cette coutume que les chefs nomades ont pu prendre le pouvoir dans les villes voisines du désert comme Émèse ou Édesse.

Si le sédentaire s'appuie sur un gouvernement fort, le nomade réduit ses prétentions. Les Romains l'avaient parfaitement compris. Ils établirent des postes fortifiés tout le long de la limite du désert, non pour empêcher les nomades d'accéder en Syrie, mais pour régulariser leurs migrations. A cet effet, ils aménagèrent, soit en creusant le sol, soit en

1. Le système a été décrit notamment par Burckhardt, *Travels*, p. 300 et suiv.

établissant des barrages, un grand nombre de réservoirs, de *birké*, que remplissaient les pluies d'hiver et qui, l'été venu, assuraient l'existence des troupeaux.

Pour garder ces postes frontières, sur la disposition desquels nous reviendrons, les Romains utilisèrent largement les services des nomades. Leur politique régularisa et fixa l'état naturel des choses; seul, l'état de paix qu'ils imposèrent amena une évolution notable. Les sédentaires, à l'abri des surprises et d'un tribut trop lourd, reculèrent les limites du désert par l'utilisation de toutes les terres susceptibles de culture. De nombreux villages, aujourd'hui en ruines, abritaient une population mêlée de Syriens et d'Arabes qui commerçait activement avec les nomades, cultivait l'olivier, la vigne, les céréales et se livrait à l'industrie de la laine. Ce furent sans doute les nécessités du commerce qui attirèrent à la suite de son mari, jusqu'à Mothana (Imtân), sur la lisière du désert, cette Gauloise originaire de Rotomagus (Rouen) et répondant au nom de Stercoria. Elle mourut à Mothana où l'on conserve encore son épitaphe[1].

Au commencement du XIIIe siècle de notre ère, le géographe arabe Yâqoût parlant de I'nak, l'ancien Ἴναχος, village à l'entrée du désert de Syrie, vante les vêtements qu'on y fabriquait. Le même auteur mentionne les vins réputés de Salkhad[2]. L'usage du vin, comme en témoigne la poésie arabe antéislamique, se répandit parmi les nomades du désert. 'Alî, le gendre du Prophète, prétendait que la puissante tribu chrétienne des Taghlibites n'avait « emprunté du christianisme que la coutume de boire du vin[3] ».

1. Waddington, *Inscriptions grecques et latines de Syrie*, n° 2036; cf. *Revue Archéologique*, 1901, II, p. 375-376.

2. Cf. R. Dussaud et Fr. Macler, *Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne*, p. 22-23.

3. Lammens, *Un poète royal à la cour des Omiades*, p. 40.

Dans la pratique, le développement des cultures complique les rapports entre sédentaires et nomades. Nous pouvons en juger de nos jours en Algérie et en Tunisie où la France reprend, après bien des siècles, la tâche civilisatrice de Rome. L'introduction des nomades et de leurs troupeaux sur un territoire qui a changé de destination et de maître, soulève des difficultés très graves. Un spécialiste des questions africaines, le commandant Rinn, a publié une étude symptomatique sur l'*Origine des droits d'usage des Sahariens dans le Tell*[1]. Tout récemment, MM. Augustin Bernard et N. Lacroix ont mis la question au point dans une excellente *Étude sur le nomadisme*[2].

Il faut distinguer entre migrations régulières et migrations intempestives. Celles-ci sont dues à l'état de guerre qui oblige les troupeaux à la fuite et qui pousse à détruire les points d'eau. Les tribus, n'occupant plus les mêmes territoires, renoncent aux travaux d'amélioration et se détournent de toute culture, d'où un épuisement rapide du sol. Car il ne faut pas prétendre que les nomades ignorent l'agriculture ou qu'elle soit sans valeur pour eux. Quand ils sont assurés de pouvoir récolter, les Arabes nomades du désert de Syrie savent parfaitement choisir certains points comme la Rouḥbé (fig. 2) ou les bords des vastes marécages de la basse Mésopotamie pour y semer du froment et de l'orge. De la sorte, non seulement ils tirent un parti avantageux de la terre, mais ils améliorent un terrain qui, l'année suivante, fournira une herbe plus épaisse.

Le premier effet de la paix au désert est donc de réduire l'amplitude des migrations, de stabiliser les tribus dans des

1. *Bulletin de la Société de Géographie d'Alger et de l'Afrique du nord*, 1902, p. 259 et s.
2. *Annales de Géographie*, 1906, p. 152-165.

territoires déterminés. Un effet moins proche, mais également certain, est d'entraîner peu à peu le nomade vers des occupations qui lui étaient étrangères. L'état de guerre le tenait dans l'oisiveté. Le lien moral et matériel de la tribu s'affirmait rigoureusement dans l'autorité du chef, le culte commun, le groupement dés intérêts en vue de la défense et de l'attaque, au point que l'idée de tribu absorbait celle de famille. Avec la paix assurée, ce lien se relâche. Un à un, les individus se détachent du groupe. Ils prennent du service dans l'armée, ils s'engagent pour le travail des champs, pour le transport des marchandises. C'est le moment où les conditions de la vie favorisent leur installation en territoire sédentaire et les poussent à la vie agricole. On les voit alors construire des villages. Il ne reste pour l'élève des troupeaux que le nombre d'hommes nécessaire. Mais eux aussi ont évolué puisqu'ils se sont spécialisés et sont devenus de simples bergers. Les migrations ont disparu pour les uns et pour les autres : le nomadisme des troupeaux s'est changé en transhumance[1].

C'est un sujet constant d'étonnement pour le voyageur de rencontrer, sur toute la frontière orientale de la Syrie, dans des contrées aujourd'hui désertes, des villages en ruine qui datent de l'époque romaine. On se demande, étant donné que les Romains n'installèrent pas de colonies dans la région, d'où provenait tout à coup cette population. L'onomastique des inscriptions prouve que cette population est un apport du désert. Elle permet d'établir que le versant oriental du Djebel Ḥaurân fut colonisé par les Safaïtes, tandis que la région sud du Ḥaurân, entre autres les environs de Bostra, fut occupée par des Nabatéens. La prépondérance de l'élé-

1. Sur cette évolution qui s'accomplit de nos jours en Algérie, voir A. Bernard et N. Lacroix, *Annales de Géographie*, 1906, p. 164.

ment nabatéen s'affirme à Es-Souwaidâ puisque cette ville prend le nom de Dionysias en l'honneur du dieu nabatéen Dusarès identifié à Dionysos. A Adraa et à Bostra, on célèbre de grandes fêtes sous le nom d'*Actia Dusaria*. Mommsen a dit que la province romaine d'Arabie, créée par Trajan avec les débris du royaume nabatéen, avait été mal dénommée : « Trajan, explique l'illustre historien, était un homme à grandes actions, mais plus encore à grands mots[1]. » Dans le cas particulier, l'appellation était justifiée puisque la contrée était habitée par des Arabes.

Les Romains s'empressèrent d'élever des fortins en bordure des territoires sédentaires et, aussi, sur les principales routes qui s'enfonçaient dans le désert. Ils développèrent l'irrigation par la construction d'aqueducs. Ils embellirent les villes en traçant de larges voies et en érigeant de somptueux monuments. Enfin, ils mirent un soin particulier à améliorer le système de communications.

Dès l'institution, en 106 de notre ère, de la province romaine d'Arabie, l'administration romaine construisit dans le Ḥaurân un réseau de routes dont le centre fut Bostra, l'ancien emporium nabatéen devenu capitale de la province nouvelle. Ainsi fut transformé en voie romaine, le chemin des caravanes qui, de Bostra, se dirigeait vers le sud par Ammân-Philadelphie et Pétra jusqu'au golfe Elanitique. Les milliaires, posés dès le temps de Trajan, qui ont permis de repérer cette route, la définissent : *via nova a finibus Syriae usque ad mare Rubrum*. De Bostra, une voie romaine menait à Adraa, une autre à Damas, une autre encore à Salkhad et de là à I'nak, à Qal'at Ezraq où s'élevait le dernier fortin à l'entrée du désert. Les caravanes en partaient pour gagner soit l'Arabie soit la basse Mésopotamie.

1. Mommsen, *Histoire romaine*, trad. fr., t. XI, p. 37.

Cette politique eut pour résultat de fixer en grand nombre les nomades qui fréquentaient la Syrie, mais il est juste de reconnaître que les Nabatéens avaient préparé la tâche aux Romains.

La pénétration des populations arabes en Syrie a laissé des traces, malheureusement fort confuses, chez les historiens arabes. En dehors des événements les plus voisins de l'Hégire, les renseignements transmis par eux seraient inutilisables sans le secours de l'épigraphie. Nous verrons quel précieux complément cette dernière leur apporte. Caussin de Perceval dans son *Essai sur l'Histoire des Arabes avant l'islamisme*, puis Wetzstein dans son *Reisebericht über Hauran und die Trachonen* ont utilisé les traditions arabes. Plus récemment, M. Noeldeke par sa traduction de Ṭabari comme par sa monographie sur les princes Ghassanides[1], et M. Rothstein dans son étude sur les Lakhmides de Ḥîra[2], ont tiré tout le parti possible des sources arabes.

Vers le commencement de notre ère serait apparue en Syrie la tribu des Tenoukhides provenant de l'Arabie méridionale. Les Saliḥides les suivirent de près. Nous abordons un terrain historique plus solide avec les Djafnides, connus sous le nom de Ghassanides, également originaires de l'Arabie méridionale. Ils pénétrèrent dans le Ḥaurân et l'autorité des chefs Ghassanides fut reconnue par les Romains, qui les opposèrent aux Lakhmides de Ḥîra directement soumis aux Sassanides. De nombreuses constructions sur la lisière du désert ont été attribuées aux Ghassanides. Nous examinerons cette question dans le chapitre suivant.

1. Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leyde, 1879; *Die Ghassânischen Fürsten aus dem Hause Gafna's*, extr. des *Abhandl. der k. pr. Akademie der Wissensch. zu Berlin*, Berlin, 1887.

2. G. Rothstein, *Die Dynastie der Laḫmiden in al-Ḥîra*, Berlin, 1899.

Ce sont certainement des populations venues de l'Arabie méridionale qui ont fondé dans le Ledjâ le village de Nedjrân dont le nom rappelle la ville bien connue d'Arabie[1]. Le village actuel de *Bouraiké*, également dans le Ledjâ, portait à l'époque romaine le nom de Βορεχὰθ Σαβάων, c'est-à-dire *Bouraikah* des Sabéens[2]. Toutefois, le fait même qu'on ait désigné un village comme peuplé de Sabéens, indique que la population de cette contrée n'était pas en majeure partie sabéenne. L'onomastique des inscriptions est, en effet, presque entièrement arabe, très rarement sabéenne. Il ne faut donc pas, comme on l'a fait encore récemment, qualifier de sabéennes les ruines du Djebel Ḥaurân.

*
* *

L'immigration arabe en Syrie n'était pas, comme on pourrait le croire, uniquement imputable à l'organisation romaine. Les circonstances l'ont simplement favorisée à cette époque et lui ont assuré une allure pacifique. Dès avant l'arrivée de Pompée en Syrie, la ville d'Émèse est au pouvoir d'une dynastie arabe. Ces dynastes, Sampsigeramus, Jamblichus, Azizus, Soemus portent de purs noms arabes; nous les retrouverons dans les textes safaïtiques. A Édesse, règnent des dynastes aux mêmes noms arabes, ce qui explique l'introduction dans cette cité du culte d'Azizos-Phosphoros.

Mais l'exemple, peut-être le plus typique, d'une installation arabe en Syrie nous est fourni par les Ituréens parce que les documents historiques nous permettent de les suivre

1. Cf. ci-après p. 34 et suiv.
2. Waddington, *l. c.*, n° 2396 (cf. n° 2393) et notre *Mission*, p. 252, n° 32.

dans leur mouvement de pénétration. L'Ancien Testament[1] range Yeṭoûr parmi les fils d'Ismaël, c'est-à-dire parmi les tribus de race arabe. Toutefois, si la Genèse fixe l'habitat de Yeṭour dans le désert de Syrie et en Arabie, le livre des Chroniques, de rédaction plus récente, le place dans la Transjordanie. A l'époque romaine, nous trouvons les Ituréens installés dans l'Antiliban. On les désigne alors tantôt comme des Arabes, tantôt comme des Syriens. Et, en effet, les quelques noms de soldats ituréens que les inscriptions latines conservent, sont en partie des noms araméens, en partie des noms arabes. Parmi ces derniers, il nous suffira de citer HANEL; on le retrouve seulement dans le Ḥaurân soit sous la transcription grecque ΑΝΗΛΟϹ ou mieux ΑΝΝΗΛΟϹ, soit dans un texte nabatéen, mais surtout en safaïtique *Ḥann'el*.

Les affinités de race entre les Arabes Ituréens et les Arabes de la Trachonitide (Arabes du Ṣafâ et du Ledjâ) valurent à Zénodore, chef des Ituréens, de voir son autorité étendue par l'empereur Auguste sur la Trachonitide. Il n'est pas surprenant, dans ces conditions, qu'Eusèbe ait confondu l'Iturée et la Trachonitide; mais on a eu tort de vouloir perpétuer cette erreur.

Au cours de la discussion instituée sur le point de savoir quels étaient les correspondants de saint Paul dans son *Epître aux Galates*, à quelles Églises elle fut adressée, M. Ramsay, le savant explorateur de l'Asie Mineure, a prétendu que dans les *Actes des Apôtres*, XVI, 6, l'expression τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν ne devait pas s'entendre de deux contrées, la Phrygie et la Galatie, mais d'une région, la Phrygie-Galatie.

1. *Genèse*, XXV, 15 et I *Chroniques* I, 31; V, 19. Voir Emil Schürer, *Geschichte von Chalcis, Ituräa und Abilene* dans sa *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*[2], I, p. 707-725.

Comme une expression semblable se trouve dans l'Évangile selon saint Luc, III, 1 : τῆς Ἰτουραίας καὶ Τραχωνίτιδος χώρας, il fallait de toute nécessité montrer que l'Iturée était identique à la Trachonitide. M. Ramsay invoquait l'*Onomasticon* d'Eusèbe qui, à deux reprises[1], identifie les deux contrées : Ἰτουραία ἡ καὶ Τραχωνῖτις.

Depuis l'époque où M. Ramsay soutenait son hypothèse contre M. Emil Schürer et M. Adam Smith, une inscription grecque a encore contribué à obscurcir la question. Ce texte a été relevé, en double expédition, par M. Brünnow à 'Atîl près de Kanatha, dans le Ḥaurân. Un personnage, ayant le titre de *bouleutès*, c'est-à-dire de conseiller municipal, Alexandre fils de Maxime, est qualifié d'Ituréen et aussi, comme l'a montré M. Clermont-Ganneau, d'Adraénien[2]. Doit-on en conclure qu'Adraa, une des villes les plus importantes de l'Auranitide, était située en Iturée? Autrement dit, l'Iturée se confondait-elle avec l'Auranitide? Comment concilier cette conclusion avec le renseignement d'Eusèbe puisqu'Adraa n'a jamais fait partie de la Trachonitide?

L'explication doit être cherchée dans l'usage, courant chez les Arabes, de porter deux ethniques, l'un visant la ville qu'ils habitent, l'autre rappelant leur lieu de naissance. Précisément, le fait qu'un personnage porte deux ethniques prouve que ces deux ethniques sont essentiellement différents. Notre Alexandre fils de Maxime était de race ituréenne, probablement né en Iturée, mais il demeurait à Adraa.

L'aspect occidental des noms propres Alexandre et Maxime ne doit pas faire illusion. Nous avons dit que le texte était gravé en deux exemplaires. Ils sont identiques à ce détail près que, dans l'un, le patronymique est Maximos et, dans

1. Édition Lagarde, p. 268 et 298.
2. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, IV, p. 118-119.

l'autre, Raoudos. Ce dernier doit cacher une erreur de copie, c'est sans doute Rabbanès qu'il faut lire, nom dont Maximos serait un équivalent assez exact[1].

Ainsi donc, le texte grec de 'Atîl ne peut être opposé aux arguments que M. Emil Schürer a fait valoir pour distinguer avec Strabon la Trachonitide de l'Iturée et placer cette dernière, à l'époque romaine, dans l'Antiliban.

Antérieurement à notre ère, les Ituréens sont en possession dans l'Antiliban d'un royaume dont Chalcis ('Andjar), dans la Béqa', était la capitale. De là, ils avaient poussé à travers le Liban jusqu'à la côte phénicienne où ils occupaient le fameux passage du Théouprosopon et même le port de Botrys. Ils inquiétaient Byblos et Béryte lorsque Pompée intervint pour mettre un terme à leurs exactions.

Il est curieux que, de nos jours, les grandes familles du Liban revendiquent une origine arabe. Le fait est à considérer que, dans de nombreux villages, on rencontre la division en *Yéméni* et en *Qaisi* — ces deux anciens partis rivaux chez les Arabes. Déjà, quand Alexandre descend en Syrie, on signale que les Arabes occupent le Liban[2].

*
* *

Nous avons vu le parti qu'on peut tirer de l'onomastique révélée par les inscriptions. Ernest Renan fut le premier à appeler l'attention sur ce point. En 1855 paraissaient à New-York dans le *Journal de la Société orientale américaine*, douze textes grecs copiés par Porter dans le Ḥaurân. Quel-

1. La copie Brunnöw, *Mitt. und Nachr. d. deutschen Palaestina-Vereins*, 1899, p. 84 porte : ΡΑΟΥΑ... Le nom propre Rabbanès est connu en nabatéen (Rabbâna) et en safaïtique (Rabbân).

2. Ce ne sont pas encore des Ituréens; cf. Schürer, *l. c.*, I, p. 708, n. 2 contre Wellhausen.

ques mois après, en 1856, Renan publiait un mémoire intitulé : *Sur quelques noms arabes qui figurent dans des inscriptions grecques de l'Auranitide*. Cette courte notice, presque introuvable, a été réimprimée dans le *Journal Asiatique* de 1882.

Les noms propres arabes que fournissaient les textes découverts dans le Ḥaurân, Renan les retrouvait à Damas, à Émèse, à Palmyre. « Cet envahissement de la Syrie par la langue arabe, expliquait l'illustre savant, correspond à un grand fait historique, je veux dire à l'avènement simultané d'un grand nombre d'émirs arabes dans les villes de Syrie vers l'époque où la puissance romaine commença à s'y établir[1]. » En réalité, le mouvement remonte plus haut. Renan ajoutait cette remarque dont nous aurons à nous souvenir : « La parfaite correction avec laquelle les noms arabes sont rendus dans nos inscriptions est aussi un fait qui ne doit pas échapper au philologue. Les particularités les plus délicates de la langue arabe y sont observées, et la conformité que ces particularités établissent entre la langue arabe antéislamique et celle qui se parle de nos jours serait faite pour surprendre, si nous ne connaissions d'ailleurs la persistante fixité des idiomes sémitiques[2]. »

Les milliers de textes qui, depuis, sont venus au jour dans l'Est de la Syrie, tant grecs que nabatéens ou safaïtiques et jusqu'à trois textes arabes antéislamiques, ont brillamment confirmé ces vues inspirées à Renan par douze textes grecs mal copiés et assez inexactement publiés.

La survivance des noms propres arabes chez les Nabatéens parlant l'araméen a permis de liquider la discussion sur l'origine de ce peuple. Fixés dans le sud de la Palestine avec

1. Renan, *Journ. asiat.*, 1882, I, p. 19.
2. *Ibidem*, p. 21.

Pétra pour capitale; maîtres, dès le IVe siècle avant notre ère, des routes commerciales entre l'Égypte, la Syrie, l'Arabie et la Basse-Mésopotamie, les Arabes Nabatéens pénètrent peu à peu en Transjordanie[1]. Vers 85 avant notre ère, le roi nabatéen Arétas III occupe Damas, alors capitale du royaume séleucide, avec le consentement des habitants et prend, pour complaire à ses nouveaux sujets, le titre de Philhellène.

Pour une haute époque, l'introduction des Israélites en Palestine est l'exemple le plus célèbre d'une infiltration d'éléments nomades en pays sédentaire. A en juger par les analogies, il est assez vraisemblable que les Israélites ne parlaient pas l'hébreu, dialecte cananéen, avant leur séjour dans la Transjordanie.

Les diverses traditions des Israélites conservent le souvenir de l'ancien état nomade. En particulier, il est intéressant de comparer l'onomastique de la famille abrahamique avec les anciens noms propres arabes dont le safaïtique nous conserve une liste abondante.

Ainsi pour Ismaël, le safaïtique יסמעל est plus voisin de l'hébreu ישמעאל que l'arabe classique. Le nom du père d'Abraham *Téraḥ* a été rapproché par M. Charles Davcluy du safaïtique *Taraḥ*. Cette observation nous paraît en tout point justifiée.

Les Massorètes ont vocalisé Téraḥ; mais les Septante ont transcrit Θάρα; quelques manuscrits donnent Θάρρα par suite de la tendance à redoubler la liquide. D'autre part, comme il est aisé de le montrer, les explications présentées jusqu'ici pour expliquer le nom du père d'Abraham ne sont guère acceptables.

1. Clermont-Ganneau, *Les Nabatéens dans le pays de Moab* dans *Recueil d'arch. or.*, II, p. 185-219.

Téraḥ, on le sait, était fils de Naḥor (*Gen.*, XI, 24). Il engendra Abram (Abraham), Naḥor et Haran (*ibid.*, 27) dans Ur, ville des Chaldéens (*ibid.*, 28). Puis, il partit de Ur pour venir en Canaan, s'arrêta en route à Ḥarran, y demeura et y mourut (*ibid.*, 31-32).

Appliquant la théorie de M. Stucken[1], renouvelée de Dupuis, auteur de l'*Origine de tous les cultes,* M. Winckler explique l'histoire des patriarches comme une légende astronomique. Téraḥ serait la déformation intentionnelle de *Yéraḥ* = assyr. *arḫu*, primitivement « le commencement d'une lune ». Ur-Kaṣdim, d'où venait Téraḥ, s'identifie à la ville de Ur, dans le sud de la Babylonie, siège d'un culte lunaire. Ḥarran, où mourut Téraḥ, était un autre grand centre de ce culte. Il n'est pas impossible que les légendes des héros aient été parfois contaminées par les mythes astraux ; mais l'erreur est de vouloir tout expliquer ainsi.

Dans le cas particulier qui nous occupe, les *Astralmythen*, quelque ingéniosité qu'on y mette, ne donnent pas la clé attendue. Si Téraḥ n'était que la projection du dieu lunaire babylonien, il en résulterait qu'Abraham, son fils, serait le dieu solaire et Sarah la déesse Vénus (Ichtar). Mais les auteurs de la théorie affirment qu'Abraham est également un dieu lunaire et Sarah une déesse lunaire[2]. Un autre défaut du système est de pouvoir s'étendre à Saül, à Jonathan, à

1. D'après M. Stucken et son école qui compte en Allemagne des savants émérites, les mythes anciens et les vieilles traditions historiques ne seraient que la projection sur terre du ciel astronomique. Les partisans de ce système sont à ce point hynoptisés par lui qu'ils n'hésitent pas à déformer les légendes pour les adapter au cadre de leur théorie. Dans sa pénétrante critique : *Fantaisies biblico-mythologiques d'un chef d'école*, dans *Revue Biblique*, 1905, p. 5-38, M. Emmanuel Cosquin, le savant folkloriste, a mis en évidence les procédés anti-scientifiques de M. Stucken et l'a convaincu de *truquage*.

2. Zimmern, dans *Keilinschriften und das alte Testament*[3], p. 364.

David, à Salomon[1]. Cela rappelle trop la mésaventure de Max Müller converti en héros solaire.

Robertson Smith faisait de Téraḥ un totem, car ce nom aurait signifié « chèvre sauvage, chamois » par comparaison avec le syriaque *torḥo*. M. Noeldeke n'a pas admis le rapprochement[2].

D'après M. Jensen, Taraḥ serait une divinité qu'il retrouve en composition dans certains noms hittites[3].

Aucune de ces théories — nous en passons, — n'est satisfaisante. Il y a donc place pour le rapprochement proposé par M. Daveluy : Téraḥ serait simplement un nom propre d'homme, nom d'origine arabe ou tout au moins employé dans le désert de Syrie.

*
* *

Qu'il s'agisse des Israélites, des Nabatéens ou des musulmans du VIIe siècle de notre ère, la même tentation de la Terre promise les agite et les mêmes difficultés se dressent devant eux. Après un premier effort, qui échoue, contre le sud de la Palestine fortement organisé et hérissé de places fortes, les hordes nomades reprennent leur élan vers la Transjordanie qu'elles enveloppent facilement. Il leur faut s'emparer de toute la contrée à l'est de la mer Morte et du Jourdain avant de pouvoir pénétrer dans le cœur du pays.

A cette pénétration pacifique ou violente mais continue, à cette immigration des nomades en Syrie, correspond une émigration non moins continue des populations du Liban vers la mer.

La montagne, comme la steppe désertique, atteint rapide-

1. Winckler, *ibidem*, p. 223.
2. Noeldeke, *ZDMG*, 1886, p. 167 et s.
3. Jensen, *Hittiter*, p. 150 et suiv.

ment la limite de population qu'elle peut nourrir. Aussi, voit-on le montagnard descendre régulièrement dans la plaine aux époques favorables, puis regagner ses hautes vallées.

Il arrive que cette migration se change en émigration. On le constate chez nous dans le pays basque ou dans la vallée de Barcelonnette. Le même mouvement sévit avec intensité dans le Liban d'où, de proche en proche, il s'étend à tout le bassin oriental de la Méditerranée. Les Libanais sont attirés par l'Amérique, par l'Afrique, même par l'Australie. Ils ont fondé au loin, depuis une quinzaine d'années, de véritables colonies conservant leurs coutumes, leur langue dans laquelle ils impriment des journaux, leur culte et leur clergé. Cette émigration, déterminée, tout d'abord, par les difficultés d'existence dans le Liban, a pris par la suite une telle ampleur que certains districts sont littéralement dépeuplés.

Il ne faut donc pas arguer de l'exiguïté de la Phénicie pour conclure à l'impossibilité pour les villes phéniciennes d'avoir fondé des colonies aussi nombreuses, aussi populeuses et aussi puissantes que celles du nord de l'Afrique. Entraîné par la conception erronée d'une Phénicie composée d'un ruban de villes sans appui solide dans le pays[1], entraîné aussi par l'exemple de la conquête musulmane, M. Winckler attribue les établissements phéniciens d'Afrique non à une colonisation, mais à un grand mouvement d'invasion par voie de terre, ce même mouvement qui, parti d'Arabie, aurait amené les Phéniciens en Syrie[2].

M. Winckler considère l'Arabie comme l'habitat primitif

1. Contre cette conception, voir *Revue Archéologique*, 1897, I, p. 336-338.

2. M. Winckler a exposé plusieurs fois cette opinion, en particulier dans la nouvelle édition qu'il a donnée de Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*. M. von Landau, *Die Phönizier* (Der alte Orient), s'est rangé à cet avis.

des Sémites. Par flots successifs. Babyloniens, Cananéens, Araméens seraient sortis d'Arabie à la façon de l'invasion musulmane du VII° siècle. Il n'est pas jusqu'à la tradition du Paradis terrestre qui ne revêle une forme inattendue. Dans

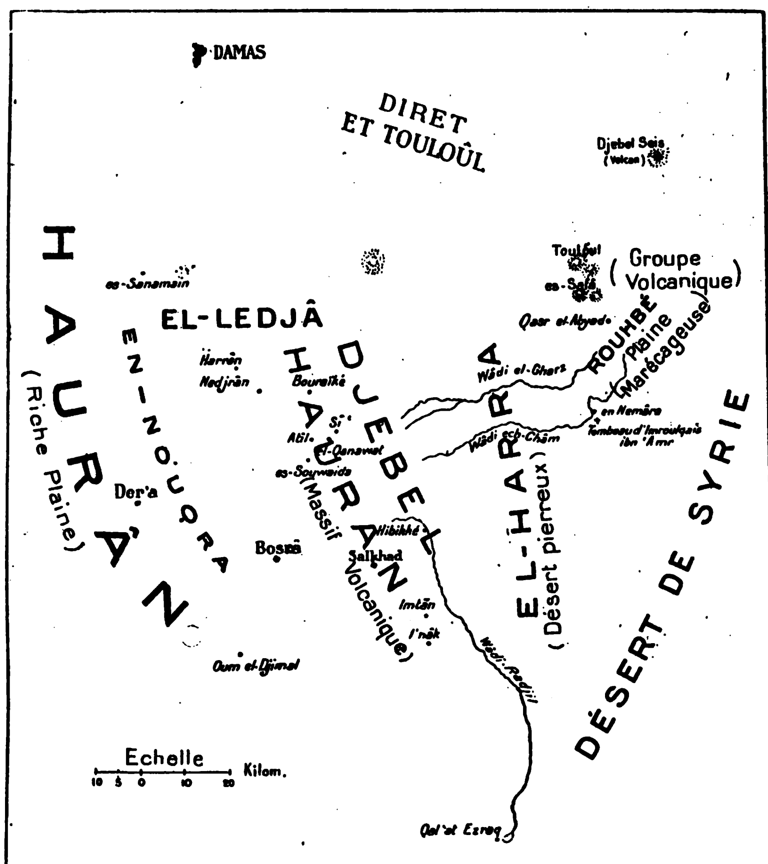


Fig. 2. — Ṣafâ, Ḥarra et Djebel-Ḥaurân.

un ouvrage célèbre, *Wo lag das Paradies?* M. Friedrich Delitzsch ne concevait pas qu'un doute pût s'élever sur la mention du Tigre et de l'Euphrate dans *Genèse*, II, 14. M. Hommel n'admet pas une solution aussi simple. Il sup-

pose que la tradition du jardin d'Éden remonte à des temps préhistoriques, à une époque où les wâdî du désert de Syrie, aujourd'hui desséchés, roulaient une eau abondante et favorisaient une végétation luxuriante. Ainsi le *Hiddeqel*, ce nom de fleuve si parfaitement conservé depuis les textes assyriens (Diqlat, Idiqlat) jusqu'à l'arabe moderne (Didjlat) ne désignerait pas le Tigre, mais le Wâdî Râdjil, méchant cours d'eau qui sort du Djebel Ḥaurân (fig. 2) ou encore la dépression du Djôf dans le nord de l'Arabie[1].

Cette identification ne méconnaît pas seulement les données les mieux établies, elle ne tient aucun compte des conditions géographiques de la région. Nous verrons que le Wâdî Râdjil, à peine sorti du Djebel Ḥaurân, entre dans une région couverte de lave et de blocs de basalte dont la désagrégation n'est pas encore assez avancée pour offrir des terrains de culture. Certes, les volcans de cette région sont d'époque relativement récente, mais bien antérieure à l'apparition présumée de l'homme. Quant au Djôf, toutes les eaux y sont saumâtres et les indigènes y exploitent des couches de sel gemme. Même en admettant un changement de climat, ces régions ne sauraient se prêter à une riche végétation.

Les impossibilités auxquelles aboutissent ces théories en signalent assez la faiblesse. D'ailleurs, les solutions pour la préhistoire ne sont pas du domaine de la philologie et nous n'avons à envisager ici que les faits historiques. En dehors des apports de populations venues du nord ou accidentellement de l'ouest comme les Philistins, nous avons constaté que la Syrie était soumise à une double fluctuation qu'on peut définir ainsi : d'un côté, émigration par mer des gens de la

1. Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients*, p. 272.

montagne et de la côte ; de l'autre, immigration des nomades de race arabe. C'est l'action de cette dernière que nous nous proposons de préciser par un exemple.

L'étude de la population safaïtique d'après ses inscriptions nous permettra de saisir sur le vif le mouvement de pénétration des tribus arabes. Normalement, le nomade qui s'installe en pays sédentaire perd sa langue et ses coutumes. A ce degré, nous apparaissent les Nabatéens et les Palmyréniens, en pleine possession des dialectes araméens. Chez les Safaïtes, l'évolution n'est que commencée au moment où ils gravent leurs textes sur les rochers du désert. Ils possèdent encore leur langue. Déjà, cependant, ils adoptent des divinités de la région sédentaire, Be'el-Samin et Dusarès[1], et, en déterminant grâce aux textes leur champ de pérégrination, nous verrons à la faible amplitude de leurs migrations qu'ils méritent le titre de semi-nomades. Ils conservent leur langue, mais ils ne tarderont pas à l'abandonner et, à partir du IVe siècle de notre ère, nous pourrons suivre leur trace dans les noms propres fournis par les textes grecs du Djebel Ḥaurân.

En dehors de l'intérêt qu'une connaissance approfondie des conditions d'existence des Safaïtes et de leur évolution, présente pour la géographie humaine, en dehors des inférences qu'elle autorise et qui éclairent quelques points obscurs de l'histoire et de l'ethnographie syriennes, les textes safaïtiques révèlent une diffusion insoupçonnée des dialectes arabes antéislamiques qui permet de mieux comprendre la propagation rapide de l'enseignement religieux de Moḥammed, le prophète d'Allâh.

Au point de vue des cultes arabes antéislamiques, si peu connus encore, mais si importants pour l'étude des représen-

1. Cf. ci-après chap. VII.

tations primitives, les textes safaïtiques nous livreront le panthéon de ces nomades. En le comparant, par exemple, aux divinités de Palmyre, le panthéon safaïtique nous apparaîtra à un stade plus ancien, moins pénétré d'influence syrienne, c'est-à-dire, à cette époque, d'influence gréco-araméenne. Nous comprendrons, d'autre part, comment certaines divinités arabes ont pénétré dans les cultes syriens



Fig. 3. — Notre campement dans la Ḥarra.

et, de là, se sont répandues, par l'intermédiaire des soldats et des marchands, sur tout le monde romain.

Les textes safaïtiques nous fournissent en abondance des noms propres, car l'Arabe est particulièrement attaché à sa généalogie. C'est elle qui le décide à prendre parti dans telle ou telle querelle et qui domine tous les actes de sa vie. Ces textes témoignent, contrairement à l'opinion admise, que les noms de tribus peuvent être des noms d'ancêtres.

Chez les Safaïtes, les noms propres sont excessivement variés et, comme le sens se laisse presque toujours recon-

naître, ces noms propres nous renseignent sur le vocabulaire. Quelques-uns sont constitués par des formes verbales.

Si les graffites safaïtiques relatent rarement un événement important, ils sortent par contre de la sécheresse habituelle des inscriptions monumentales. En tout point comparables aux dessins qui souvent les accompagnent et les illustrent, ils nous offrent un commentaire familier de la vie au désert. Dans les uns comme dans les autres, les Safaïtes se sont représentés sous une forme schématique, mais pleine de mouvement. Là, ce sont des cavaliers armés de la longue lance, tels les Bédouins de nos jours, et figurés tantôt au repos la bête rassemblée sous eux, tantôt à la poursuite d'une gazelle ou d'une antilope. Ici, c'est la chasse au lion qu'attaquent simultanément des hommes à cheval portant la lance et des hommes à pied munis d'arcs et de boucliers.

CHAPITRE II

LE LIMES SYRIEN ET L'ART ARABE ANTÉISLAMIQUE

Les formations volcaniques en Syrie. — Région du Ṣafâ ou Ḥarra du Wâdî Râdjil. — Fortins romains du limes syrien : Djebel Seis, Qaṣr el-Abyaḍ, en-Nemâra, Dair el-Kahf, Qal'at Ezraq. — Le tombeau du « roi de tous les Arabes » : Imroulqais fils de 'Amr. — Le palais de Mechatta : un art arabe antéislamique.

Le relief actuel de la Syrie est le produit d'une série d'effondrements complétés par l'érosion millénaire des agents atmosphériques. Vers la fin de la période pliocène ou au commencement de l'époque diluvienne, le grand plateau calcaire qui s'élevait à l'est de la Méditerranée subit une dislocation formidable, résultat de la déformation continue de l'écorce terrestre. La région à l'ouest de la ligne de rupture marquée par le Wâdî el-'Araba, la mer Morte et le Jourdain, s'est affaissée. Des deux côtés de cette faille les mêmes assises apparaissent, mais à un niveau plus bas dans la région ouest.

La vallée qui sépare le Liban de l'Antiliban, la Béqa', est le produit d'un effrondrement contemporain du précédent, quoique cette vallée ne continue pas à proprement parler la ligne de rupture mer Morte-Jourdain. Celle-ci, en atteignant le pied de l'Hermon, oblique vers l'est décrivant une large courbe qui passe dans la plaine de Damas. Cette dernière est donc constituée par une dépression en relation avec celle du Jourdain.

Or, les volcans jalonnent les lignes de dislocation qui limitent de brusques dépressions. Nous devons nous attendre à rencontrer, parallèlement à la ligne de rupture « mer Rouge — 'Aqaba — mer Morte — Jourdain — plaine de Damas », une série de manifestations éruptives. Et, en effet, une suite d'anciens volcans et de cônes d'intumescence s'étend à travers l'Arabie et la Transjordanie jusqu'au bord de l'oasis de



Fig. 4. — Moutons cheminant dans la Ḥarra.

Damas. Chaque groupe volcanique est entouré de ses déjections, coulées de lave, blocs et pierres basaltiques, ce que les Arabes appellent une *ḥarra*. La *ḥarra*, dit Yâqoût[1], est « une région remplie de pierres brisées et noires comme si elles avaient été passées au feu ». Il signale que le pays des Arabes contient une grande quantité de *ḥarra*, surtout entre Médine et Damas. On pourra juger par les figures 3 et 4 de la constitution du sol de la Ḥarra.

1. *Mou'djam*, II, p. 247.

La teinte noire des roches caractérise ces régions volcaniques, mais ce n'est point un effet du feu. Dans les déserts à précipitations atmosphériques rares, la rosée très abondante dissout l'acide carbonique et l'azotate d'ammoniaque de l'air. D'autre part, les sels de fer et de manganèse des roches volcaniques, lentement suroxydés sous l'action des hautes températures, se concentrent dans la rosée. Quand celle-ci s'évapore, elle dépose les sels de fer et de manganèse à la surface des roches, en une fine pellicule colorée[1]. La teinte de la roche passe ainsi, par oxydation, du gris de fer au ton rouge, teinte ordinaire des terres d'origine volcanique. Au désert, la suroxydation atteint le ton noir.

Le nomade seul peut affronter la *ḥarra*. Pour l'habitant des villes, il n'est pas de pire contrée. Jérémie qui avait entendu parler de ces régions désolées, menace d'y reléguer celui qui se détournera de Dieu : « Il sera comme le genévrier dans la 'Arabah, il ne verra pas ce qui adviendra de bon et il habitera les *ḥarra* dans le désert, terre salée et inhabitable[2]. »

Au sud-est de Damas, le Diret et-Touloûl, le Ṣafâ et le Djebel Ḥaurân constituent trois groupes volcaniques d'aspect très différent. Les roches volcaniques du Djebel Ḥaurân — plusieurs sommets atteignent 1.800 mètres d'altitude, — se sont désagrégées au point de fournir une riche terre végétale rouge qui recouvre le versant occidental de la montagne et toute la plaine de la Nouqra. C'est dans la Nouqra que l'on cultive les blés fameux du Ḥaurân dont la qualité en blé dur est incomparable.

Le Diret et-Touloûl, à l'est de Damas, manque d'eau,

1. Blankenhorn, d'après Laloy, *L'Anthropologie*, 1905, p. 669.
2. Jérémie, XVII, 6.

mais, à la saison des pluies, il se couvre d'herbe et de fleurs.

Le Ṣafâ n'offre qu'un enchevêtrement de coulées monstrueuses de lave, fendues vers le sommet et dans le sens de la longueur, un chaos inextricable de masses basaltiques noires autour de cratères béants. Les voyageurs qui l'ont traversé en ont rapporté une impression poignante. Le Ṣafâ n'est pas habitable; mais, à l'entour, s'étend une plaine couverte de pierres volcaniques, une *ḥarra* que le géographe Yâqoût désigne comme la *ḥarra* du Wâdî Râdjil. Elle constitue le domaine propre des Safaïtes. On y trouve les inscriptions safaïtiques gravées en grand nombre sur les blocs de basalte.

Le terme de safaïtique a été proposé par M. de Vogüé qui a publié le premier lot important de ces textes. Si nous ignorons le nom antique de la population, nous savons par un texte grec que la région s'appelait la Safathène[1]. Aujourd'hui encore, les tribus qui vivent autour du Ṣafâ portent le nom de *'Arab eṣ-Ṣafâ*, les Arabes du Ṣafâ.

La Ḥarra du Wâdî Râdjil, quoique couverte de cailloux noirs sur lesquels il faut camper (fig. 3), se couvre par place, à l'époque des pluies, d'une herbe rare dont les moutons sont friands. Notre figure 4 montre un troupeau cheminant dans la Ḥarra. Les moutons, par suite de l'abondance des pierres, ne peuvent avancer qu'en files espacées.

Les points d'eau ne sont pas rares dans la Ḥarra du Wâdî Râdjil et certains puits ne tarissent jamais. Elle renferme, en effet, trois cours d'eau principaux qui prennent leur source sur le versant oriental du Djebel Ḥaurân, mais restent à sec tout l'été : le Wâdî Râdjil, dont nous avons parlé plus haut, va se perdre vers le sud dans des marais saumâtres près de Qal'at Ezraq; le Wâdî ech-Châm et le

1. Voir plus loin chap. VII.

Wâdî'el-Gharz se dirigent tous deux vers l'est et se déversent dans un bas fond qui constitue, sur le bord méridional du Ṣafâ, l'oasis de la Rouḥbé.

La Rouḥbé est une plaine basse d'environ 20 kilomètres de long sur 5 à 6 de large. En hiver, elle est convertie en un lac marécageux; mais, au printemps, elle offre un merveilleux champ de culture. De nos jours, les 'Arab eṣ-Ṣafâ sèment du blé et de l'orge dans la terre encore molle en se contentant de tracer des sillons avec des branches épineuses. Il n'y a pas dans toute la Syrie de meilleure terre à blé. La

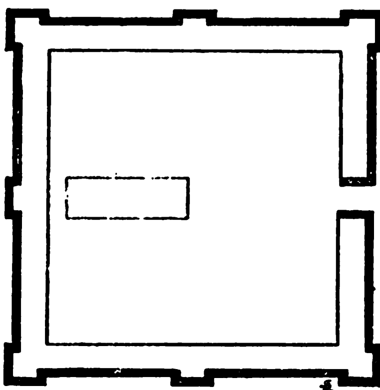


Fig. 5. — Plan de Dair el-Kahf.

récolte est mise en silos sous la protection efficace de Chaikh Serâq, le *genius loci,* héritier de Zeus Safathènos. Les parties de la Rouḥbé qu'on n'ensemence pas se couvrent d'une herbe touffue qui fournit une nourriture abondante aux troupeaux des nomades.

A l'époque romaine un poste fortifié d'une certaine importance fut élevé dans la Rouḥbé. Les Arabes en appellent les ruines Qaṣr el-Abyaḍ, la forteresse blanche, parce que ses murs grisâtres se détachent nettement sur le fond basaltique sombre qui l'entoure.

Les ruines de fortins romains qu'on rencontre dans la Ḥarra du Wâdî Râdjil méritent de nous arrêter, car elles jalonnent le *limes* syrien et elles permettent de reconstituer la physionomie de ces régions sous la domination romaine. Nous étudierons d'abord les fortins élevés dans le domaine safaïtique, puis nous pousserons plus au sud jusqu'à l'est de la mer Morte et nous essaierons de définir les actions diverses auxquelles l'architecture et la décoration ont été soumises sur la frontière de Syrie.

*
* *

Les principaux fortins [1] élevés à l'époque romaine dans le champ de pérégrination des Safaïtes sont, du nord au sud : le poste du Djebel Seis, Qaṣr el-Abyaḍ, en-Nemâra, Dair el-Kahf et Qal'at Ezraq (fig. 2 et 10).

Les ruines, au pied du cône volcanique qui a nom Djebel Seis, sont assez importantes. Le fortin couvre un carré d'environ 35 mètres de côté; il est muni de tours rondes. Le mur en maçonnerie, épais de 2 mètres environ, est protégé par un petit fossé.

Qaṣr el-Abyaḍ est également construit sur plan carré avec tours aux angles et au milieu des courtines. Le mur d'enceinte est composé de deux parements appareillés entre lesquels on a bourré des pierres et du mortier. Une haute tour engagée dans le mur d'enceinte, mais ne faisant pas saillie au dehors, dominait l'ensemble. Nous reviendrons sur la curieuse décoration de ce monument.

En-Nemâra couronne une butte au milieu du Wâdî

1. Pour plus de détails sur ces constructions, on consultera M. de Vogüé, *Syrie centrale, Architecture civile et religieuse du* Ier *au* VIIe *siècle*; M. von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum persischen Golf*, t. I; R. Dussaud et Fr. Macler, *Voyage archéologique au Safâ et dans le Djebel ed-Druz* et *Mission dans les régions désertiques de la Syrie Moyenne*.

ech-Châm. Sur le linteau de la porte d'entrée on lit le début d'une inscription : 'Επὶ α(ὐτο)κ(ράτορος) Μ. Αὐρ. 'Αντωνείνου... qui prouve que la forteresse fut construite soit sous Marc-Aurèle (161-180), soit sous Caracalla (198-217) ou Elagabal (218-222). A l'intérieur du fortin, des graffites grecs sont gravés à côté de graffites safaïtiques. Les uns et les autres fournissent

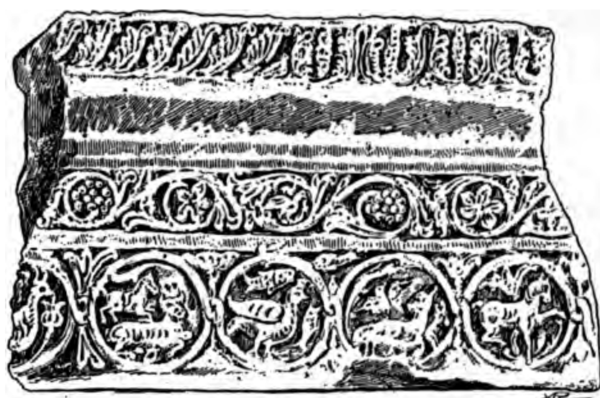


Fig. 6. — Fragment du grand linteau de Qaṣr el-Abyaḍ. D'après une photographie de l'auteur.

des noms propres safaïtiques et doivent être à peu près de la même époque. Tout près d'en-Nemâra gisent les ruines du tombeau d'Imroulqais ibn ʿAmr, roi de tous les Arabes, mort le 7 décembre 328 de notre ère comme l'atteste le texte qu'on trouvera ci-après.

Le plan de Dair el-Kahf (fig. 5), au sud-est du Djebel Ḥaurân, bien que muni de tours carrées, est tout semblable à celui du Djebel Seis et de Qaṣr el-Abyaḍ : une seule entrée, bâtiments intérieurs le long des murs d'enceinte, tours saillantes aux angles et au milieu des faces. Le linteau de la porte

d'entrée est gravé, aux noms des empereurs Constance Chlore et Galère, et des deux césars Sévère et Maximin, d'une dédicace datée de mars-août 306 de notre ère.

Avant d'être modifié par les Arabes musulmans, Qal'at



Fig. 7. — Fragment de pied-droit de l'entrée de Qaṣr el-Abyaḍ remployé dans la construction. D'après une photographie de l'auteur.

Ezraq offrait un plan analogue. Un autel avec dédicace aux empereurs Dioclétien et Maximien, atteste que cette forteresse existait dès la fin du IIIe siècle.

Si tous ces fortins sont, en plan, du même type, Qaṣr el-Abyaḍ se distingue par son ornementation. La porte d'entrée est encadrée du décor si répandu en Syrie, notamment dans le Ḥaurân : pampres qui sortent d'un vase. La partie

supérieure du linteau (fig. 6) est décorée d'une frise de feuilles d'acanthe; la partie inférieure est occupée par une série de cercles noués les uns aux autres dans lesquels sont figurés de nombreux animaux : oiseaux divers, chevaux, antilopes, lion, bœuf à bosse, peut-être l'éléphant et jusqu'à des poissons[1]. Entre la frise de feuilles d'acanthe et les cercles noués, court un rinceau de pampres dont le motif se répète sur les pieds-droits dont nous donnons un fragment (fig. 7) rémployé plus tard dans l'intérieur de la forteresse.



Fig. 8. — Fragment de Qaṣr el-Abyaḍ. D'après une photographie de l'auteur.

Un autre linteau est décoré d'une riche combinaison de cercles liés de même style, mais sans animaux. Le milieu de ces cercles est occupé par un ornement trilobé[2]. Signalons encore un fragment décoré d'arcosolia accostés de colonnettes torses (fig. 8). Dans chaque arcade ainsi dessinée se dresse un animal ou un motif floral.

L'étrangeté de cette décoration a été signalée depuis longtemps ; l'influence perse n'est pas douteuse. En particulier, le dernier fragment décrit est tout à fait comparable,

1. Pour l'ensemble, voir Vogüé, *l. c.*, pl. 24.

2. *Ibidem*, pl. 24; R. Dussaud et Fr. Macler, *Voyage archéol. au Safâ*, p. 42, fig. 5; M. von Oppenheim, *Vom Mittelmeer z. pers. Golf*, I, p. 236.

quoique plus ancien, à la décoration du monument de 'Ammân-Philadelphie dont M. Dieulafoy a démontré les tendances sassanides[1]. On a cru expliquer les particularités de Qaṣr el-Abyaḍ en supposant que la construction en était due aux princes Ghassanides chargés par les Romains de commander aux nomades fréquentant la Syrie et de tenir tête au royaume arabe de Ḥîra. Nous nous sommes déjà élevé contre cette hypothèse[2], mais puisqu'elle jouit toujours de la même faveur, il ne sera peut-être pas inutile d'insister.

La longue lutte soutenue par les Romains contre les Parthes, puis contre les Perses, devait avoir sa répercussion dans le désert de Syrie. Les historiens arabes ont conservé le souvenir des luttes antérieures à l'Islâm entre les Ghassanides, sujets des Romains, et les Lakhmides de Ḥîra à la solde des Perses.

Un simple campement (*ḥîrtâ*) près de l'Euphrate succéda à la forteresse de Ḥaṭra, élevée par les Arabes qui reconnaissaient la suzeraineté perse. Bientôt, ce campement devint une ville importante : al-Ḥîra (voir fig. 1). Nous possédons la liste des rois de Ḥîra dont la plupart appartenaient à la famille des Lakhmides. On trouvera plus loin les dates des règnes les plus anciens.

L'histoire de leurs rivaux syriens, les Ghassanides, est obscure à ses débuts. Les recherches de M. Noeldeke ont montré que le premier prince certain de cette dynastie avait nom al-Ḥârith ibn Gabala, Ἀρέθας τοῦ Γαβάλα. Il remporta une victoire contre Alamoundaros (al-Moundhir) de Ḥîra en avril 528 de notre ère. Gabala, le père de ce prince, paraît être

1. Dieulafoy, *L'art antique de la Perse*, t. V, p. 102. Il est tout à fait invraisemblable d'attribuer ce monument à l'époque de Saladin comme le propose M. Strzygowski; cf. Van Berchem, *Journal des Savants*, 1905, p. 476.

2. *Mission dans les régions désert. de la Syrie moyenne*, p. 77-78.

cité par Théophane à l'occasion d'une incursion en Palestine vers l'an 500.

Au delà, les sources arabes fournissent des noms de chefs Ghassanides dans le seul but, semble-t-il, de faire pendant à la liste des Lakhmides, car il paraît établi que ce fut l'empereur Anastase (491-518) qui conféra pour la première fois le titre de roi (*malik* ou *rex*) à un Ghassanide[1]. Il ne peut donc être question d'attribuer aux princes de cette famille la construction de Qaṣr el-Abyaḍ, de plus de deux siècles antérieure.

Il est très significatif que l'inscription arabe d'en-Nemâra écrite en caractères nabatéens sur le tombeau d'Imroulqais ibn ʿAmr (fig. 9), « roi de tous les Arabes », en 328 de notre ère, ne mentionne pas un prince Ghassanide. Par contre, nous trouvons, vers cette époque, un roi de ce nom dans la dynastie des Lakhmides de Ḥîra.

Dès le début, M. Clermont-Ganneau, à qui l'on doit d'avoir reconnu la nature de ce texte, fut tenté d'attribuer cette épitaphe à un roi de Ḥîra[2]. Le savant professeur du Collège de France a récemment présenté des arguments qui nous paraissent décisifs. Mais, pour l'intelligence de la discussion, il est indispensable de présenter le texte entré au Musée du Louvre, tel qu'un nouvel examen nous porte à le lire.

1. תי נפש מראלקיש בר עמרו מלך אל־ערב כלה דו אשר אל־תג
2. ומלך אל־אשדין ונזרו ומלוכהם והרב מדחגו עכדי וגא
3. בזגי (?) פי חבג נגרן מדינת שמר ומלך מעדו ונזל בניה
4. אל־שעוב ווכלה לפרש ולרום פלם יבלע מלך מבלעה
5. עכדי הלך שנת 200 + 20 + 3 יום 7 בכשלול בלשעד [ד]י ולדה

1. Th. Noeldeke, *Die Ghassânischen Fürsten*, p. 9 et suiv.

2. M. Peiser, *Orientalische Litteratur-Zeitung*, 1903, p. 277-281, a également reconnu un roi de Ḥîra, mais il a pensé que les historiens arabes avaient embrouillé les généalogies et attribué indûment à la dynastie des Lakhmides un roi Ghassanide.

1. « Ceci est le tombeau d'Imroulqais fils de 'Amr, roi de tous les Arabes, celui qui ceignit le diadème,

2. « qui soumit (les deux tribus d')Asad, (celle de) Nizâr et leurs rois, qui dispersa Madhḥidj jusqu'à ce jour, qui apporta

3. « le succès (?) au siège de Nedjrân, la ville de Chammar, qui soumit (la tribu de) Ma'add, qui préposa ses fils

4. « aux tribus et les délégua auprès des Perses et des Romains. Aucun roi n'a atteint sa gloire

5. « jusqu'à ce jour. Il est mort l'an 223, le septième jour de kesloûl. Que le bonheur soit sur sa postérité ! »

La date, comptée d'après l'ère de la province romaine d'Arabie, correspond au 7 décembre 328 de notre ère. La principale modification dans cette lecture porte sur la mention des Perses[1].

Imroulqais ibn 'Amr ajoute à son titre de « roi de tous les Arabes », la qualification de « celui qui a ceint le diadème », le *tâdj*. « L'apparition du mot *tâdj* « diadème », si nettement frappé au coin iranien, remarque M. Clermont-Ganneau, est des plus significatives; elle implique une conception de la souveraineté arabe se fondant sur une investiture d'origine perse[2] ».

Dans sa monographie sur la dynastie des Lakhmides, M. Rothstein a montré que l'expression *dhoû al-tâdj* « possesseur du *tâdj* », est presque consacrée pour les rois de Ḥîra. Elle n'est appliquée que très rarement aux Ghassanides et, de fait, au témoignage de Jean d'Ephèse, ces derniers ne reçurent le *tâdj* qu'en 580[3]. Si le mot *tâdj* est persan, la chose l'est aussi. « Les Arabes, dit M. Rothstein, ont

1. On trouvera les diverses lectures résumées et discutées dans *Répertoire d'épigraphie sémitique*, n° 483. A la ligne 2, au lieu de l'énigmatique MḤDj, l'estampage nous paraît montrer un *dalet* en ligature avec le *ḥet*, ce qui permet d'adopter la lecture Midhḥadj à laquelle a pensé M. Peiser.

2. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orient.*, VI, p. 307.

3. Clermont-Ganneau, *Le tâdj-dâr Imrou'l-Qais et la royauté générale des Arabes* dans *Recueil d'arch. or.*, VII, p. 167-170.

seulement appris à connaître le *tâdj* chez les Perses, peut-être même par l'intermédiaire des Lakhmides[1] ».

On doit conclure qu'un roi des Arabes, signalé en 328 de notre ère comme ayant porté le *tâdj*, ne peut l'avoir reçu que des Perses. Donc, Imroulqais ibn 'Amr tenait son investiture du roi des Perses et on doit l'identifier avec le roi de Ḥîra de ce nom.

Par suite, la mention des Perses dans notre texte devient toute naturelle. Mais il en résulte aussi que l'état politique du désert de Syrie, au IVe siècle, doit être envisagé sous un jour nouveau.

Tout d'abord, la chronologie des rois de Ḥîra, que l'on désespérait d'établir pour l'époque la plus reculée, y gagne un point fixe important. La tradition rapportée par Ṭabarî attribuant 118 ans de règne à 'Amr, le premier roi de la dynastie, et 114 à Imroulqais, son fils[2], est évidemment à rejeter. Mais, après ce dernier, les renseignements paraissent dignes de foi dans l'ensemble. En effet, Ṭabarî compte 90 ans de règne pour les quatre successeurs d'Imroulqais fils de 'Amr et cela comble exactement la lacune entre 328 — date de la mort d'Imroulqais, d'après l'épitaphe du Louvre, — et 418 date certaine, à deux ou trois ans près, de la mort d'An-No'mân I, quatrième successeur d'Imroulqais fils de 'Amr[3].

Imroulqais était roi de tous les Arabes. Par là, il nous faut

1. Rothstein, *Die Dynastie der Laḫmiden in al-Ḥîra*, p. 129.
2. Rothstein, *l. c.* p. 52 et suiv.
3. On fixera donc ainsi qu'il suit la chronologie des premiers rois de Ḥîra :

1. 'Amr (I) b. 'Adî	?
2. Imroulqais (I) b. 'Amr	?-328
3. 'Amr (II) b. Imroulqais	328-358
4. Aus b. Qallâm	358-363
5. Imroulqais (II)	363-388
6. An-No'mân (I) b. Imroulqais	388-418

La suite comme dans Rothstein, *l. c.*, p. 69 et suiv.

comprendre qu'il étendait son pouvoir sur les Arabes de Ḥîra aussi bien que sur les tribus postées vers les confins de la Syrie. Les tribus qu'il soumit : Asad, Nizâr, Midhḥadj, Ma'add, étaient les plus puissantes du désert de Syrie et du nord de l'Arabie. Ce chef heureux paraît avoir porté ses armes jusque dans l'Arabie méridionale contre Chammar



Fig. 9. — Tombeau ruiné du roi de tous les Arabes, Imroulqais ibn 'Amr, près En-Nemâra.

Your'ich qui possédait Nedjrân. On conçoit que Rome ait négocié avec un voisin si fort. Le tombeau qu'on lui éleva à En-Nemâra en territoire romain, l'épitaphe rédigée en caractères nabatéens bien que la langue soit arabe et datée de l'ère de la province romaine d'Arabie, suffiraient — si le texte ne l'assurait formellement, — à attester que les Romains reconnaissaient le pouvoir d'Imroulqais.

La position du roi de tous les Arabes, tenant son investiture des rois de Perse, mais également l'allié de Rome, étonne notre conception simpliste des rapports entre peuples ; elle répond mieux à la politique ondoyante des Orientaux et à la situation particulière des nomades du désert de Syrie. Les Arabes de Ḥaṭra, place fortifiée dans le désert de Mésopotamie, avaient précédemment tenu le même rôle. Placés entre les Romains et les Parthes puis les Perses, ils surent maintenir leur indépendance contre les uns et contre les autres. Il est même à présumer que la fondation de Ḥîra fut la conséquence de l'abandon de Ḥaṭra que sa position septentrionale rendait difficile à défendre pour les Arabes.

S'il est acquis qu'avant l'intronisation des Ghassanides, le gouvernement impérial s'était entendu avec les rois de Ḥîra pour assurer la police des frontières syriennes, nous n'avons aucune difficulté à comprendre l'influence perse que trahit la décoration de Qaṣr el-Abyaḍ. Ce n'est, d'ailleurs, pas le seul point où perce cette influence.

*
* *

Au sud de la ligne de fortins allant du Djebel Seis à Qal'at Ezraq, mais plus à l'ouest, on trouve une autre ligne de postes fortifiés (fig. 10). Nous savons par la *Notitia Dignitatum* qu'au commencement du vᵉ siècle, la province d'Arabie possédait deux légions. L'une, la troisième *Cyrénaïque* avait pour siège Bostra, la capitale de la province. Du commandement militaire de Bostra devaient dépendre les fortins de Qaṣr el-Abyaḍ, en-Nemâra, Dair el-Kahf et Qal'at Ezraq. L'autre légion, la quatrième *Martia*, était campée à Ledjdjoun dans la Transjordanie. Devaient en dépendre, les fortins qui, de 'Ammân jusque dans l'Arabie Pétrée, protégeaient les territoires sédentaires.

A part Ledjdjoun, qui a tout particulièrement subi l'influence des *castra* romains et dont les dimensions sont exceptionnelles, les *castella* de cette région sont du type que nous

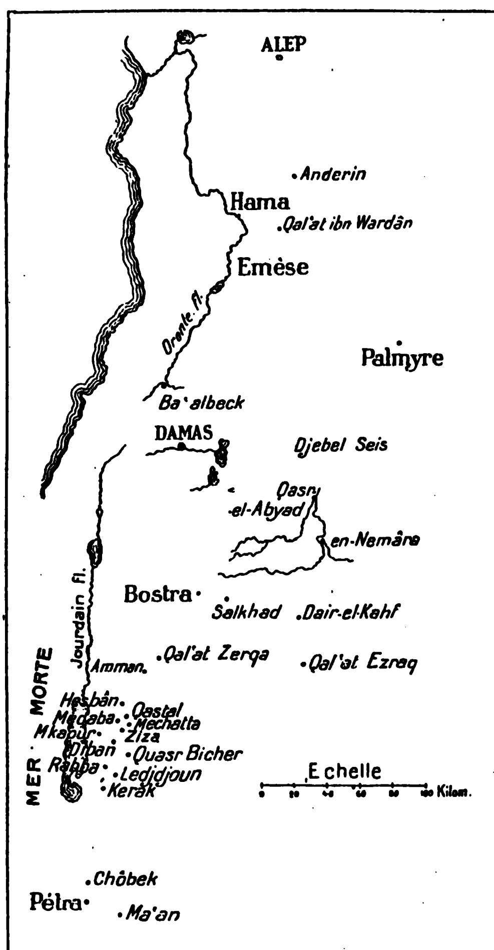


Fig. 10. — Principaux fortins du *limes* syrien.

avons décrit plus haut. L'un d'eux, cependant, se distingue nettement, moins par le plan que par des particularités de construction et surtout de décoration. Nous voulons parler

du monument de Mechatta que Tristram a, le premier, fait connaître dans son ouvrage *The Land of Moab* et que Fergusson, dans le chapitre où il en étudiait les caractères, attribuait aux Perses Sassanides.

Plus tard, on a songé aux Ghassanides. Cette hypothèse est aujourd'hui le plus en faveur: elle a rallié notamment MM. Max van Berchem, Strzygowski et Brünnow.

Dans le cinquième volume de son *Art antique de la Perse*, M. Dieulafoy est revenu à l'hypothèse de Fergusson. Le palais de Mechatta aurait été construit par Chosroès II alors que les Perses occupaient la Syrie de 611 à 623.

Récemment, la Prusse a obtenu du gouvernement ottoman la rare faveur d'enlever, pierre à pierre, une partie de la façade du palais de Mechatta pour la réédifier à Berlin dans le nouveau Kaiser-Friedrich-Museum, où elle fait l'admiration des visiteurs depuis le mois d'octobre 1904. En même temps, la direction des Musées prussiens publiait une importante monographie comprenant un rapport de M. Bruno Schulz, l'architecte chargé du transfert, et une étude pénétrante de M. Josef Strzygowski, le savant professeur de l'Université de Graz [1].

Peu après, M. Brünnow dans le second volume de sa *Provincia Arabia* présentait les résultats d'une étude de Mechatta, poursuivie sur place avant le transfert à Berlin.

M. Schulz a abouti à une restauration du plan d'où il conclut que Mechatta était une forteresse destinée à abriter un corps de troupe divisé en dix portions. L'édifice étant resté inachevé, quelques doutes subsistent pour la restitution trop compacte des parties latérales. D'autre part, comme le

1. Bruno Schulz et Josef Strzygowski, *Mschatta*, dans *Jahrbuch der k. pr. Kunstsammlungen*, 1904, p. 205-373.

remarque M. Brünnow, la façade restaurée est beaucoup trop élevée.

M. Strzygowski s'écarte de son collaborateur pour revenir à l'hypothèse du palais et il l'appuie par des arguments probants.

En effet, si l'enceinte de Mechatta répond au type des *castella* romains du *limes* syrien, l'intérieur, tout en offrant comme eux une cour centrale, présente des particularités notables. Au fond de la cour se dresse une grande salle à trois nefs terminée par une pièce en forme d'abside triconque couverte par une coupole. M. Strzygowski a montré que cette disposition triconque caractérise les palais. On trouve le triconque dans le palais que Dioclétien fit construire à Spalato en Dalmatie et qu'il habita après son abdication en 305. Dioclétien avait passé la majeure partie de sa vie en Orient. Il en aimait « les mœurs fastueuses et serviles[1] ». Le palais de Spalato fut élevé par des architectes et même des ouvriers orientaux. Nul édifice ne témoigne mieux de l'influence orientale, et particulièrement syrienne, exercée par l'école d'Antioche sur la formation de l'architecture byzantine qu'inaugure précisément le palais de Spalato.

Cette conception fort juste, et admise depuis les découvertes de M. de Vogüé en Syrie, a été poussée par M. Strzygowski jusqu'à refuser toute influence occidentale, c'est-à-dire romaine, dans l'élaboration de l'art byzantin. Celui-ci, comme a également entrepris de le montrer M. Ajnalov, reposerait uniquement sur des fondements hellénistiques. Nous ne pouvons qu'indiquer la thèse ; sa discussion n'est pas de notre compétence. Il nous faut, cependant, signaler que, dans sa remarquable étude pour l'*Histoire de l'Art*[2],

1. Ch. Diehl, *En Méditerranée*, p. 24.
2. Publiée chez Armand Colin, sous la direction de M. André Michel.

M. Gabriel Millet s'est rallié à cette théorie et en a confirmé les éléments.

Il nous suffit de constater qu'à l'époque impériale, la disposition triconque est particulièrement adoptée pour les palais (Milan, Trèves, Cologne). Encore au IXe siècle, on élève à Byzance un triconque comme salle du trône. La faveur dont ce type architectural jouissait, le fit adopter pour certaines églises, comme l'église de Bethléem dont l'érection

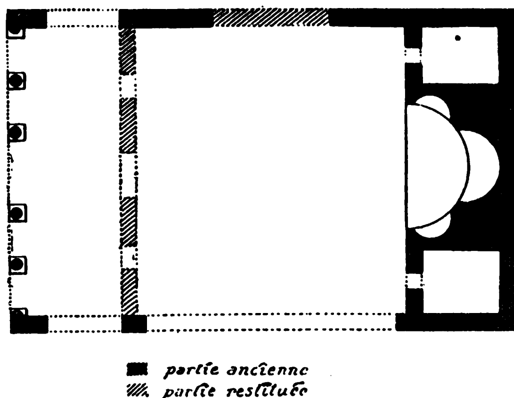


Fig. 11. — Essai de restitution du Prétoire de Canatha, avec sigma triconque.

remonte à l'époque de Constantin. On le trouve également dans des couvents égyptiens.

En Syrie, notamment dans le Ḥaurân, le triconque n'est pas inconnu. Une inscription grecque chrétienne de Bostra[1], datée de 488 de notre ère, mentionne la construction d'un τρίκογχον σῖγμα.

« Le τρίκογχον σῖγμα, dit Waddington dans son commentaire, est un édifice ou portique demi-circulaire, ayant la forme

1. Waddington, *Inscript. gr. et lat. de Syrie*, n° 1913; cf. Clermont-Ganneau, *Recueil d'arch. or.*, II, p. 101 et Schumacher, *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, 1897, p. 148-149.

d'un C, et orné de trois κόγχαι ou niches pour placer des statues. Les κόγχαι sont souvent mentionnées dans les inscriptions du Haourân, et il en existe encore plusieurs; ce sont des niches prises dans l'épaisseur des murs d'un édifice et dont le haut imite la valve striée d'une coquille ».

Cette description du triconque devrait être appuyée d'un exemple graphique. M. Strzygowski, à qui le texte de Bostra n'a pas échappé, pense que le sigma triconque était semblable au triconque de Mechatta avec, de part et d'autre, un portique circulaire, tel le portique du Bernin devant Saint-Pierre de Rome. Mais cela eût constitué, comme à Byzance, un sigma et un triconque, non à proprement parler un sigma triconque.

On peut songer à une solution plus simple. Nous l'emprunterons aux ruines d'un édifice de l'ancienne Canatha dans le Djebel Ḥaurân[1], édifice qui pourrait avoir primitivement servi de pretorium, car il n'est pas sans analogie avec le pretorium de Mismiyé. Sur le modèle de ce dernier, nous en avons tenté une restitution (fig. 11). Nous voyons ainsi que le sigma triconque était une abside munie de trois niches. Précisément, comme dans le palais de Mechatta, le triconque s'élève au fond d'une vaste salle rectangulaire, peut-être à trois nefs.

Il se peut que le triconque sous coupole ait été imaginé en Syrie, mais il est douteux qu'on puisse le faire remonter jusqu'au palais de Salomon et nous ne saurions suivre M. Strzygowski lorsqu'il suppose que Mechatta, continuant cette antique tradition, dépend du palais de Jérusalem comme Spalato dépend d'Antioche[2].

L'enceinte de Mechatta est construite en pierres; le plan en est rigoureusement celui des fortins romains de la région.

1. Vogüé, *Syrie centrale*, *Archit.*, pl. 19.
2. Strzygowski, *l. c.*, p. 231.

La façade, de part et d'autre de l'entrée, est ornée d'une suite de sculptures dont le style évoque aussitôt la comparaison avec les fragments sculptés de Qaṣr el-Abyaḍ. Dans l'un et l'autre monument, c'est la grande porte d'entrée qu'on a voulu décorer, mais on a déployé à Mechatta un luxe inusité sur lequel nous insisterons dans un instant.

A l'intérieur, les soubassements, les pilastres et chapiteaux sont en pierre; les autres parties du mur et les voûtes sont construites en briques.

En Syrie, de tous les matériaux de construction, la pierre est le plus employé. De cet usage, l'architecture syrienne tire ses caractères distinctifs. Ainsi, les maisons et les églises, antérieures à l'invasion musulmane du VIIe siècle, étaient construites en pierre dans la Syrie du nord. Le toit seul était en bois. Dans le Ḥaurân, tous les éléments étaient en pierre. Pour le toit, on disposait de longues dalles de basalte soigneusement jointes et posées sur des arcs en pierre ou sur des consoles insérées dans les murs. Donc, l'usage de la brique à Mechatta est inattendu et en opposition avec les méthodes de construction des territoires sédentaires voisins.

Cet usage de la brique, nous le retrouvons plus au nord, mais également dans le désert de Syrie, à Anderin (construction datée de mai 558) et à Qaṣr Ibn-Wardân. M. de Vogüé l'a signalé au Djebel Seis. M. Strzygowski pense que les constructeurs d'Anderin et de Qaṣr Ibn-Wardân ont tiré leur main d'œuvre d'Antioche, tandis que ceux de Mechatta se seraient adressés à la Mésopotamie du nord. Cette hypothèse s'appuie uniquement sur les dimensions des briques qui diffèrent d'un point à l'autre. Mais, d'autre part, la construction des murs en pierre de Qaṣr Ibn-Wardân, de Qaṣr el-Abyaḍ et de Mechatta offre une particularité qui témoigne de la communauté des traditions. En ces trois points, on relève des murs cons-

titués par deux parements de pierres, quelques-unes allant d'une face à l'autre pour établir un chaînage. L'intervalle entre les deux parements est bourré de pierres et de mortier.

On peut donc se demander si l'emploi de la brique sur les confins désertiques de la Syrie ne signalerait pas une tradition des populations du désert, tradition empruntée naturellement à la Mésopotamie qui, de tout temps, a employé ce mode de construction. A Qaṣr el-Abyaḍ l'influence perse apportée par l'élément arabe n'apparaissait que dans la décoration; ici, elle s'affirmerait par le même truchement jusque dans les méthodes de construction.

Il est à remarquer que le mot *adjourroun* qui désigne, en arabe, la brique cuite, est très répandu chez les poètes arabes antéislamiques. Or, le mot est persan ou plus exactement mésopotamien puisque c'est l'assyrien *agurru*[1].

Les accointances persanes des constructions en brique de Mechatta ont été admises dès le premier jour. Elles s'affirment notamment dans l'arc brisé des voûtes. Ce trait n'est ni romain ni héllénistique, par contre il remonte en Orient à une haute époque. Il a pénétré d'assez bonne heure dans l'architecture byzantine, mais il a été particulièrement adopté par l'art arabe. Et cela indique assez quels liens rattachent l'art arabe à l'art persan.

M. Strzygowski relève — et le rapprochement est précieux, — que l'arc brisé qui, dès le premier siècle de l'Hégire, a été édifié en Égypte au Nilomètre de Rodah, est du type de Mechatta. De même, l'arc brisé de la mosquée d'Aḥmad ibn Touloûn du IXe siècle de notre ère, qu'une théorie peu fondée a voulu rapporter à l'art copte, négligeant ainsi le témoignage de Qouḍâ'î par qui nous savons

1. Rhodokanaki, *Wiener Zeitschrif für Kunde d. Morgenlandes*, 1905, p. 291 et s.

que cette mosquée fut élevée à l'imitation de la mosquée de Samarra en Mésopotamie[1].

Un dernier détail rappelle les habitudes mésopotamiennes. Les briques des voûtes de Mechatta sont disposées par tranches verticales comme au canal de Khorsabad, à Tak-i-Kisra, à Ctésiphon[2]. On sait que ce procédé permet d'élever la voûte sans cintrage.

Les *castella* romains de Syrie présentent, nous l'avons vu, une seule entrée par laquelle on accède dans une cour centrale autour de laquelle sont répartis les bâtiments adossés contre le mur d'enceinte. Cette disposition fut sans doute imposée par des habitudes orientales. Ainsi le château de chasse appelé Qaṣr-i-Chirin — du nom d'une des femmes de Khosroès II, — fournit à M. Strzygowski une comparaison instructive. Il est certain que ce palais fortifié perpétuait, à la fin du VIe siècle, d'anciennes traditions. Toutefois, on ne trouve jamais en Perse ou en Mésopotamie les deux éléments caractéristiques et si intimement unis de Mechatta : la salle à trois nefs terminée par le triconque. D'autre part, cette disposition est très répandue aux IVe et Ve siècles dans tout l'empire romain[3]. Peut-être l'invention est-elle syrienne, mais c'est là un point qui reste en suspens.

*
* *

Si nous passons au décor de la façade récemment transportée à Berlin, c'est encore la Perse qui fournira les principaux éléments de comparaison.

1. Strzygowski, *l. c.*, p. 246 et s. Plus tard, sous les Fatimides, l'architecture musulmane adoptera un arc brisé d'aspect tout différent, mais élaboré également en Perse.
2. *Ibidem*, p. 247.
3. Strzygowski, *l. c.*, p. 248.

Dans une suite de triangles moulurés en saillie (fig. 12), on a sculpté dans la pierre, comme les Arabes sculptent le

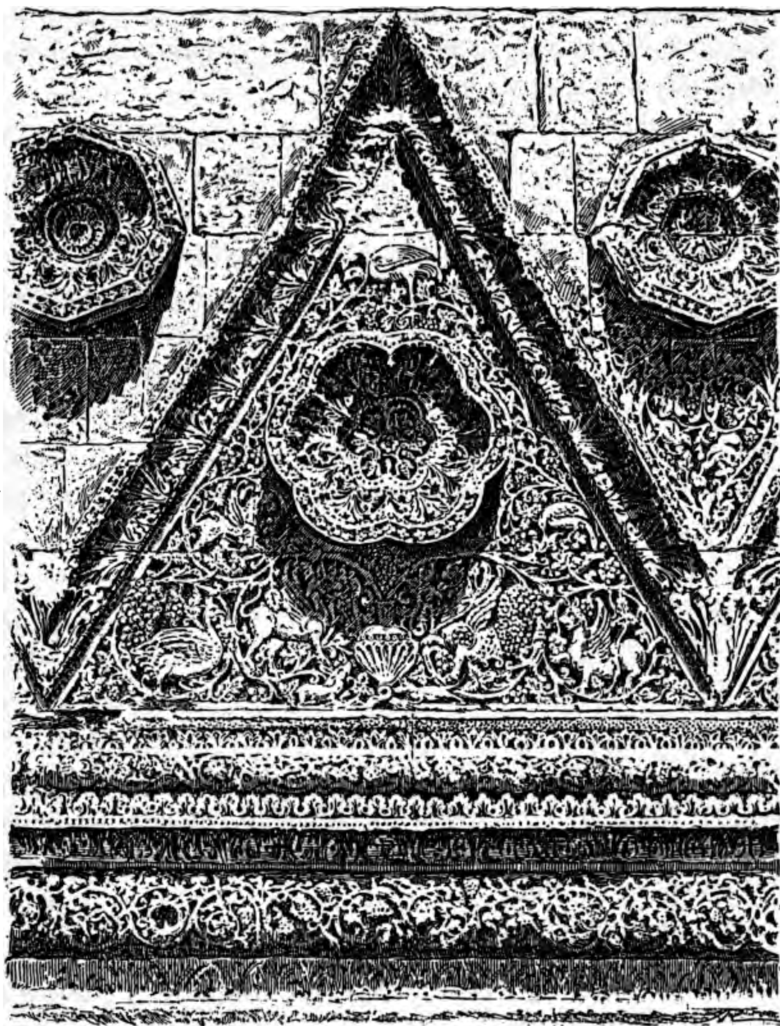


Fig. 12. — Un des panneaux sculptés de la façade du palais de Mechatta.

bois, un décor qu'on ne serait pas surpris de retrouver sur un tapis persan. Des pampres sortant d'un vase s'enroulent

en rinceaux dans lesquels sont représentés une grande variété d'animaux, les uns fabuleux.

Tous les arts ont utilisé le zigzag ; mais ce n'est qu'en Perse qu'il fait partie intégrante des façades. Ce point a été mis en évidence par M. Dieulafoy qui en déduisait l'origine sassanide du palais de Mechatta[1].

M. Strzygowski s'efforce de saisir au loin la diffusion de ce motif décoratif, mais il oublie vite que seul l'emploi du zigzag pour les façades détermine le caractère perse et il fait intervenir des ivoires, une plaque de bronze et des chapiteaux qui ne sont pas comparables. Même, il qualifie zigzag la décoration en losange ou en réseau. A ce compte, on pourrait rapprocher de Mechatta des monuments syriens antérieurs à tous les documents nord-mésopotamiens ou persans sur lesquels s'appuie le savant professeur. Tel est l'autel nabatéen de 'Iré[2], un monument de Canatha[3] et le décor en losange combiné à des rosaces de Soada[4].

Dans les comparaisons minutieuses qu'il institue pour les rosaces en relief, les ornements des moulures, la décoration en pampres, M. Strzygowski témoigne d'autant d'ingéniosité que de science. Si l'on résiste parfois à ses arguments, cela tient à ce que l'étude sur Mechatta est dominée par la thèse de l'origine non seulement orientale, mais nord-mésopotamienne de l'art byzantin. Cela tient surtout au petit nombre de monuments qui, jusqu'ici, peuvent donner lieu à des rapprochements.

Peut-on, à l'heure actuelle, rechercher l'origine du motif de la décoration en pampres qui a reçu sur la façade de

1. Dieulafoy, *L'Art antique de la Perse*, V, p. 93.
2. Oppenheim, *Vom Mittelm. z. pers. Golf*, I, p. 97.
3. Vogüé, *o. c.*, pl. 20.
4. *Ibidem*, pl. 4.

Mechatta un si brillant développement? On affirme que le décor en pampres des sarcophages de Sidon est d'origine iranienne. Pour démontrer, à une époque ancienne, l'usage de ce décor dans l'Iran, on s'appuie sur des documents postérieurs à ces sarcophages, peut-être même d'assez basse époque. Ce sont deux miroirs chinois dont on ignore la date, mais qu'on classe, au jugé, environ un siècle avant notre ère[1]. Cependant, on possède des miroirs tout analogues avec inscriptions arabes[2].

M. Strzygowski attache une importance toute particulière à l'absence totale de la pomme de pin dans les innombrables rosaces des constructions chrétiennes de Syrie antérieures à l'Islâm. De ce fait, dont l'importance lui paraît considérable, il conclut que Mechatta, où il signale de nombreuses pommes de pin dans les rosaces, dépend d'un autre foyer d'art que la Syrie[3]. On pourrait objecter que, dans le Ḥaurân, la pomme de pin combinée avec une rosace, a été relevée par M. de Vogüé[4]. Mais il faut reconnaître que cet exemple unique ne sert qu'à souligner la rareté du motif. La véritable objection qu'on peut présenter, c'est que M. Strzygowski semble s'être mépris sur la nature de l'élément qu'il qualifie « pomme de pin » et dont la présence dans une vigne est inattendue. La méprise a été entraînée par la négligence du sculpteur autant que par sa tendance à styliser. Il faut ajouter que l'usure de cette dentelle de pierre est souvent profonde.

Nous verrons, dans un instant, que M. Clermont-Ganneau a reconnu, dans les panneaux de l'extrémité droite, une

1. Strzygowski, *l. c.*, p. 328-329.
2. Reinaud, *Monuments arabes*, II, p. 297, pl. IX; cf. Longpérier, *Miroir arabe à figures*, dans *Œuvres*, t. I, p. 394-397.
3. Strzygowski, *l. c.*, p. 295-296.
4. Vogüé, *l. c.*, pl. 13, 2.

En dehors des questions de style et de technique, il y a un argument historique à faire valoir contre la basse époque à laquelle on attribuait le palais de Mechatta ; c'est son caractère nettement païen.

Dans la même salle que la remarquable façade, le Kaiser-Friedrich-Museum expose un lion accroupi et trois fragments (tête, poitrine et bassin) d'une statue de femme nue. La tête et la poitrine ont été trouvées dans la grand salle à trois nefs, le bassin féminin et le lion dans le triconque. Toutefois, il est vraisemblable que les trois fragments féminins appartenaient à la même statue. La femme ainsi représentée a tous les caractères de la négresse, notamment les lèvres lippues. Les deux bras étaient abaissés et les mains tenaient, par chaque extrémité, une étroite écharpe qui passait par derrière, vers le haut des cuisses. La main gauche, dont on n'aperçoit pas de traces certaines, était un peu plus élevée que la droite et tenait, probablement, une tige indéterminée dont l'extrémité était fixée dans un trou foré dans le haut de la cuisse gauche, à une profondeur d'environ dix centimètres. L'organe sexuel est nettement accusé. Le calcaire de cette statue est identique à celui du lion accroupi et, autant qu'on en peut juger, tiré de la même carrière que les blocs de la façade. Il n'est pas surprenant que les sculpteurs de cette façade, adroits à fouiller la pierre pour en dégager un dessin minutieux, aient été fort empruntés pour sculpter en ronde bosse. Le lion accroupi est d'une main tout aussi inexpérimentée.

Comment expliquer que les Ghassanides du VI[e] siècle, chrétiens fervents et fondateurs de monastères, aient dressé des idoles dans leur palais ? M. Brünnow sent tout le poids de l'argument car il est forcé d'admettre que ces idoles ont été enlevées à leurs ennemis par les Ghassanides et conser-

vées par eux comme trophées[1]. Il est plus probable qu'ils les eussent détruites sur place.

D'ailleurs, le paganisme des constructeurs a pris soin de s'affirmer sur la façade elle-même. M. Clermont-Ganneau a reconnu dans le décor « une sorte de texte en images » qu'il faut lire de droite à gauche, à la mode orientale : « La vigne est d'abord représentée en fleurs, puis se développant graduellement, à divers états de maturité, jusqu'au moment où elle est envahie par toutes les bêtes de la création qui se régalent de ses grappes. Au sommet du dernier (et non du premier) panneau triangulaire et dominant ainsi tout l'ensemble, émerge des pampres une figure humaine, coiffée d'une sorte de bonnet phrygien et ayant un caractère dionysiaque[2] ». La tête, probablement celle du dieu, qui apparaît ainsi au sommet de la vigne, est posée immédiatement au-dessus d'un animal qui paraît être une panthère. Les traits humains sont à peine indiqués par une main malhabile. La coiffure, assez étrange, semble dériver de la cape perse.

Ce n'est probablement pas par simple effet décoratif que la vigne se dresse, dans plusieurs panneaux (fig. 12), entre deux animaux affrontés. On peut y voir l'intention de la caractériser comme l'arbre de vie d'autant mieux que ce thème était commun aux Sémites et aux Persans. Le pied plonge dans un vase, parfois une vasque, où les animaux se désaltèrent. Or, on sait que la source de vie coule au pied de l'arbre de vie.

En résumé, le style et la technique du palais attestent qu'il est antérieur au VIe siècle. La décoration prouve que les

1. Brünnow, *l. c.*, p. 310-311, contre Strzygowski, *l. c.*, p. 221 et 270.
2. Clermont-Ganneau, *Journal des Savants*, 1906, p. 52.

constructeurs étaient païens. Pour ces deux raisons, il ne peut être question d'un Ghassanide, mais, comme l'a suggéré M. Clermont-Ganneau, d'un prince de Ḥîra[1].

Un détail, d'ailleurs secondaire, confirme ces conclusions. M. Strzygowski a reconnu dans un dessin grossier gravé sur un bloc, la représentation d'un roi sassanide. Le dessin nous est décrit comme une figure coiffée de la couronne ailée, le bras droit levé tenant un coutelas[2]. Il suffit de comparer les monnaies sassanides ou les reliefs sculptés sur les chapiteaux d'Ispahan et de Bisoutoun pour se convaincre



Fig. 13. — Décor sculpté de l'ancienne mosquée de Damas.

que le bras et le coutelas ne sont qu'un des fanons de la couronne flottant au vent.

La représentation d'un roi sassanide en est confirmée et cette accointance perse souligne toutes celles que nous avons signalées plus haut. On peut même remarquer que la couronne est du type ancien. On sait, en effet, que Khosroès II (591-628) adopta en montant sur le trône une forme nouvelle de couronne dans laquelle le ballon était remplacé par un croissant. Cette couronne fut portée par les derniers souve-

1. Clermont-Ganneau, *Ibidem*.
2. Schulz, *Jahrb. d. k. pr. Kunstsammlungen*, 1904, p. 223, fig. 15.

rains sassanides. Or, dans le dessin de Mechatta, la couronne est du type au ballon.

* * *

Pour conclure, nous avons reconnu dans Qaṣr el-Abyaḍ, puis dans Mechatta, des constructions influencées par l'art sassanide que pratiquaient les Arabes de Ḥîra. Et cela, en vertu de l'autorité, reconnue par l'empire romain, que certains rois de Ḥîra surent acquérir sur les tribus arabes postées près de la frontière de Syrie. Les particularités signalées dans ces constructions sont donc un apport des Arabes en Syrie et, à ce titre, nous devions les examiner avec quelque détail.

La découverte par M. Musil[1], dans le désert de Syrie, de caravansérails décorés de curieuses fresques, confirme ce point de vue. Ces constructions dont les plus anciennes ne doivent pas être de beaucoup postérieures à Mechatta, se placent également, comme technique et comme décoration, au confluent des influences perse et syrienne.

On reconnaîtra que la combinaison d'art perse et de technique syrienne, assez timide à Qaṣr el-Abyaḍ, atteint dans le palais de Mechatta, un siècle ou deux plus tard, à la formule intégrale de l'art arabe primitif. Longtemps, en effet, les mêmes éléments décoratifs resteront en faveur dans l'art musulman, comme en témoignent une plaque de marbre (fig. 13) que nous avons photographiée dans l'ancienne mosquée de Damas, certains coffrets d'ivoire plus particulièrement travaillés en Espagne, des sculptures sur bois et aussi de nombreuses étoffes.

Le terme d' « art arabe », auquel on tend à substituer

1. Alois Musil, *Ḳuṣejr 'Amra*, Vienne, 1902.

celui d' « arts musulmans » permettant d'englober des arts très distants dans le temps et dans l'espace, n'est point si dépourvu de sens qu'on le croyait. On doit le réserver pour désigner l'art pratiqué chez les Arabes du désert de Syrie avant l'Islâm et dans l'empire arabe pendant les premiers siècles de l'Hégire.

CHAPITRE III

LES ÉCRITURES SUD-SÉMITIQUES

Découverte et déchiffrement des inscriptions safaïtiques. — L'alphabet safaïtique et ses congénères. — Origine grecque de l'alphabet sabéen. — Origine incertaine de l'alphabet phénicien.

Nous avons vu que la région au sud-est de Damas était d'origine volcanique. A l'ouest du Djebel Ḥaurân, la désagrégation des roches basaltiques a constitué la riche plaine de la Nouqra. A l'est, la terre n'est pas susceptible de culture ; le sol est presque entièrement couvert de roches ou de fragments de roches basaltiques. C'est la *Ḥarra*.

Dans la Ḥarra du Wâdî Râdjil, ce dernier, comme le Wâdî ech-Châm et le Wâdî el-Gharz, n'offre de l'eau courante qu'en hiver. Dès le mois d'avril, on ne trouve à abreuver les troupeaux qu'en certains points bas, dans des mares ou *ghadîrs*, situées dans le lit même du wâdî (fig. 14). Ainsi, l'eau continuant à couler dans le sous-sol, se renouvelle lentement dans les *ghadîrs*. En été, seuls certains puits, notamment celui d'en-Nemâra, ne tarissent pas. Mais la vie dans la Ḥarra est devenue difficile pour les troupeaux ; les 'Arab eṣ-Ṣafâ émigrent sur la pente orientale du Djebel Ḥaurân. Les textes safaïtiques remontent jusque-là et attestent que les Safaïtes opéraient la même migration estivale.

On ne peut objecter contre la comparaison que nous éta-

blissons entre les Safaïtes et les modernes 'Arab eṣ-Ṣafâ, un notable changement de climat. Si le Djebel Ḥaurân s'est quelque peu déboisé depuis l'antiquité, le régime des cours d'eau a pu légèrement en être modifié, mais non sensiblement le régime des pluies alimentées par l'évaporation de la Méditerranée[1].



Fig. 14. — Troupeau de chameaux s'abreuvant dans le ghadîr Aboû Za'roûr formé par le lit du wâdî ech-Châm.

Les textes safaïtiques suivent à l'ouest la lisière des territoires sédentaires; ils s'arrêtent à l'est à la steppe calcaire, au Ḥamad. Au nord, ils atteignent le Djebel Seis et au sud Qal'at Ezraq.

Souvent les blocs basaltiques couronnent une bosse de terrain, un *ridjm* (fig. 15). Tandis que la caravane suit le sen-

1. Cf. notre *Mission dans les régions désertiques de la Syrie centrale*, p. 53.

tier pierreux, le guide court de *ridjm* en *ridjm* pour observer l'horizon et s'assurer que la route est libre. Sur les principaux de ces tertres, les Arabes disposent un monceau de pierres, parfois en forme de petite tour, qui les dérobe aux regards pendant le temps de leur observation. Ce sont aussi d'utiles points de repère. Fréquemment ces points de guette

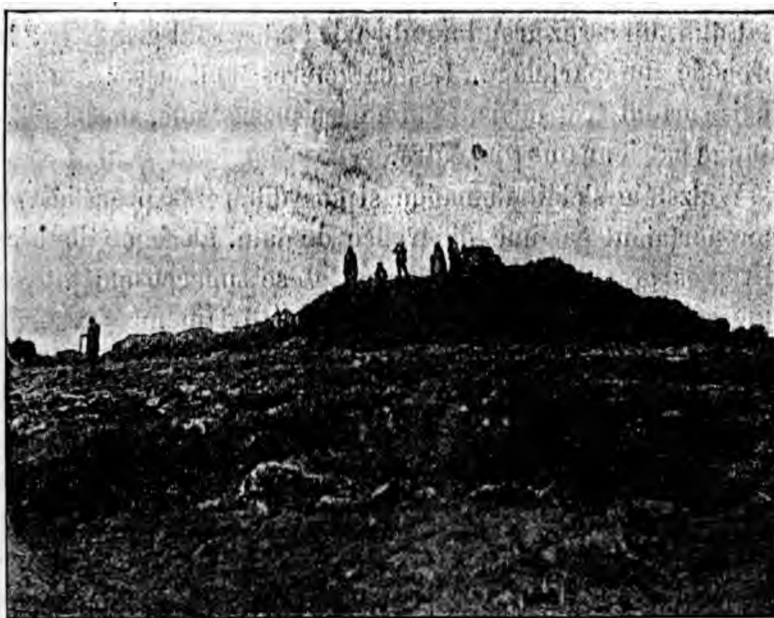


Fig. 15. — Le Ridjm el-Mara'.

sont entourés d'inscriptions safaïtiques. On en trouve également à proximité des points d'eau, c'est-à-dire aux lieux de campement.

Ces inscriptions sont à vrai dire des graffites. La surface des blocs de basalte n'a pas été dressée et l'épiderme est seul entamé.

Pour vaincre la grande résistance des roches basaltiques, les Safaïtes ont usé de divers procédés. Les textes les mieux

gravés l'ont été avec une sorte de ciseau à froid. Les caractères ainsi tracés sont petits, l'entaille étroite et relativement profonde.

D'autres fois, l'épiderme de la pierre est simplement égratigné avec une pointe. Les caractères sont grands, d'allure tremblée, excessivement fins et ils ne sont visibles que par leur ton rouge tranchant sur le ton noir du basalte.

Enfin, un assez grand nombre de textes sont gravés par le procédé du martelage. Les caractères sont assez grands, mais surtout très épais. Comme les précédents, on les distingue par leur ton rougeâtre.

Wetzstein s'était demandé si ces différents procédés ne comportaient pas une différence de date. La façon dont les diverses gravures s'enchevêtrent et se superposent atteste que ces procédés sont contemporains. Le même texte est parfois commencé à la pointe et terminé au marteau.

La pellicule noire qui recouvre les pierres de la Ḥarra et qui leur donne un aspect si particulier, est excessivement mince. Nous avons vu qu'elle provenait de la suroxydation des sels de fer et de manganèse qui se déposent à la surface du basalte quand la rosée s'évapore. Si l'on grave des traits sur ces pierres, même peu profondément, la teinte qui apparaît est gris de fer. Souvent, à la rupture, le grain est assez semblable à celui de la fonte. Une oxydation plusieurs fois séculaire fera passer les traits gravés, du gris de fer au rouge plus ou moins foncé. Enfin, la suroxydation, après plusieurs milliers d'années, aboutira au ton noir.

Ainsi, les graffites arabes datés des années 640, 653 et 740 de l'Hégire, donc des XIIIe et XIVe siècles de notre ère, que nous avons relevés, sont encore de couleur grise. Cela suffirait à prouver que les graffites safaïtiques, passés au rouge, sont de beaucoup antérieurs.

*
* *

Le premier voyageur qui ait visité le Ṣafâ et signalé les textes gravés à l'entour, est Cyril Graham, en 1857. Il appela à plusieurs reprises l'attention sur sa découverte, particulièrement dans le *Journal de la Société royale de géographie de Londres* (1858 et 1860).

L'année suivante, en 1858, Johann Gottfried Wetzstein, consul de Prusse à Damas, commença sa consciencieuse exploration du Ḥaurân et des régions voisines. Son *Reisebericht über Ḥaurân und die Trachonen*, paru à Berlin en 1860, est plein de faits précis et de détails bien contrôlés. Wetzstein n'a publié qu'un petit nombre des 260 inscriptions qu'il avait recueillies; la plupart sont inédites, mais les copies sont peu fidèles. La carte que Wetzstein a dressée vaut encore par l'exactitude avec laquelle il a transcrit les noms de lieux arabes. Quoiqu'il ne parvînt pas à déchiffrer les textes safaïtiques recueillis, Wetzstein crut pouvoir conclure qu'on était en présence de l'écriture d'une population venue de l'Arabie méridionale. La partie la moins heureuse de son étude consiste dans le rapprochement des localités du Ḥaurân avec les noms de lieux fournis par la Bible, notamment par le livre de Job.

En 1862, MM. Waddington et de Vogüé complétaient leur remarquable exploration épigraphique et monumentale de la Syrie, par la visite du Ṣafâ. M. de Vogüé, dans la seconde partie de sa *Syrie centrale, Inscriptions sémitiques*, parue en 1877, reproduisait les copies de 402 inscriptions safaïtiques.

Les voyageurs qui visitèrent ensuite le Ṣafâ, Burton et Drake, J. L. Burckhardt, Stübel, Max von Oppenheim, ne relevèrent pas les textes safaïtiques qu'ils rencontrèrent.

En 1899, j'ai copié dans cette région 412 textes, puis en 1901, M. Fr. Macler et moi, nous avons relevé 904 nouvelles

inscriptions. M. Enno Littmann, membre de l'expédition américaine en Syrie, aujourd'hui professeur de langues sémitiques à l'Université de Strasbourg, a copié 135 textes en 1900. Pendant l'hiver 1904-1905, le même savant en a recueilli un nombre considérable qui seront prochainement publiés. Défalcation faite des doubles, environ 1.750 textes safaïtiques ont été publiés jusqu'ici.

Si l'existence des inscriptions safaïtiques a été révélée depuis un demi siècle, leur lecture n'est assurée que depuis quelques années. Les tâtonnements ont été nombreux, entraînés par les particularités de l'écriture.

Les premières tentatives de déchiffrement dues à Blau[1] et à M. David-Heinrich Müller[2] ont échoué, en partie parce qu'ils ne disposaient que des copies insuffisantes de Wetzstein, en partie parce qu'ils s'attachaient trop étroitement à la comparaison avec l'himyarite. En effet, si l'ensemble des lettres est de forme sabéenne, quelques-unes s'en écartent nettement. Toutefois, ils identifièrent un certain nombre de lettres.

La publication de M. de Vogüé a fourni les premières copies fidèles et en nombre important. M. Joseph Halévy avait déjà reconnu le terme de filiation בן « fils ». « Cette conviction, dit-il, me conduisit à penser que la ressemblance observée entre l'alphabet du Ṣafa et l'écriture sud-arabique n'est pas aussi absolue qu'on le croit; qu'il y a plutôt un air de famille qu'une provenance directe; qu'il fallait introduire comme terme de comparaison essentiel l'alphabet phénicien, modèle unique de tous les alphabets connus[3] ». Les textes publiés par M. de Vogüé servirent à M. J. Halévy pour asseoir so

1. *Zeitschrift d. deutschen morgenländische Gesellschaft*, t. XV, p. 450.
2. *Ibidem*, t. XXX, p. 514.
3. Joseph Halévy, *Journal asiatique*, 1877, II, p. 304-305.

déchiffrement. De 1877 à 1881, le *Journal Asiatique* a publié son *Essai sur les inscriptions du Ṣafa.*

Hébreu	Transcription	Phénicien	Sabéen	Libyanique	Thamoudéen	Safaïtique
א (ا)	'					
ב (ب)	b					
ג (ج)	ǧ					
ד (د)	d					
ד̇ (ذ)	dh					
ה (ه)	h					
ו (و)	w					
ז (ز)	z					
ח (ح)	ḥ					
ח̇ (خ)	kh					
ט (ط)	ṭ					
ט̇ (ظ)	ṭh					
י (ي)	y					
כ (ك)	k					
ל (ل)	l					
מ (م)	m					
נ (ن)	n					
ס (س)	s					
ע (ع)	ʿ					
ע̇ (غ)	gh					
פ (ف)	f					
צ (ص)	ṣ					
צ̇ (ض)	ḍ					
ק (ق)	q					
ר (ر)	r					
ש (ش)	ch					
ת (ت)	t					
ת̇ (ث)	th					

Fig. 16. — Alphabets phénicien et sud-sémitiques.

A l'inverse de ses prédécesseurs M. J. Halévy donnait à

l'alphabet phénicien une importance prépondérante dans la genèse de l'alphabet safaïtique. Il identifia ainsi nombre de lettres nouvelles. Mais d'autre part, sa théorie lui interdisait de dépasser le nombre des lettres de l'alphabet phénicien. Nous tenterons d'expliquer plus loin, comment il se fait que certaines lettres safaïtiques, bien que d'origine sabéenne, aient une forme assez voisine des caractères phéniciens.

M. Fr. Praetorius, rendant compte de la découverte de M. J. Halévy, signala quelques changements à opérer dans l'alphabet tel que l'avait dressé le savant français[1].

Mais ce fut M. Enno Littmann qui, en 1901, dans son opuscule : *Zur Entzifferung der Ṣafâ-Inschriften*, donna à l'alphabet safaïtique sa forme définitive. M. Littmann reconnut que cet alphabet contenait vingt-huit lettres comme l'alphabet arabe. On revenait ainsi à une intimité plus étroite avec les écritures du sud de l'Arabie.

Nous donnons ci-dessus (fig. 16) les 28 lettres de l'alphabet safaïtique dans l'ordre des lettres hébraïques avec intercalation des lettres supplémentaires.

Une remarque préliminaire s'impose. Les graffites safaïtiques courent sur toutes les faces des blocs ou des pierres sans aucune préoccupation d'alignement. Le graveur, arrêté par un obstacle, revient sur lui-même. Il est difficile de décider s'il écrivait réellement boustrophédon, c'est-à-dire successivement dans les deux sens, ou s'il se déplaçait de façon à toujours écrire de droite à gauche. Le premier cas est le plus probable, car il semble que les Safaïtes n'ont pas attaché grande importance à la position des lettres. Dans le tableau de l'alphabet safaïtique, il est entendu que nous ne

1. *Litterar. Centralblatt*, 1883, col. 804-806 et *Zeitschrift d. d. morgenl. Gesellschaft*, t. XXXVI (1882), p. 661-663.

donnons pas toutes les positions dans lesquelles se rencontre une lettre.

*
* *

L'écriture safaïtique est la plus septentrionale de toutes les écritures du type sabéen ou himyarite. On connaissait approximativement, par des manuscrits arabes et par la tradition éthiopienne, la forme des lettres himyarites. Gesenius et E. Rödiger s'en étaient occupés. Mais, c'est en 1845 que dans ses *Recherches sur les inscriptions himyarites*, Fulgence Fresnel donna la première transcription de 55 textes sabéens copiés sur ses indications à Mâreb, la capitale des Sabéens, et à Ṣan'â, par le pharmacien français Joseph Arnaud. Toutes les lettres sabéennes furent ainsi exactement déterminées, à l'exception du *ghain*, du *zain*, du *samek* et du *ṯha*. Osiander, Praetorius, Joseph Halévy, J. H. Mordtmann, D. H. Müller, Fritz Hommel ont discuté et précisé la valeur définitive de ces dernières lettres.

Parmi les voyageurs qui marchèrent sur les traces de Joseph Arnaud, on mettra au premier rang M. Joseph Halévy qui, en 1869, prit environ 700 copies d'inscriptions à Mâreb et dans le Nedjrân. Se donnant pour un Juif pauvre de Jérusalem et cheminant de communauté juive en communauté juive, il a pu atteindre des lieux qui n'ont plus été visités. Il faut citer le voyage (1882) de l'Autrichien S. Langer qui fut victime, comme le Français Huber, du fanatisme arabe. Enfin, plus récemment et à diverses reprises à partir de 1882, M. Eduard Glaser a rapporté des centaines de textes dont nombre de très importants, malheureusement en partie encore inédits. De ce fait, s'est considérablement accrue l'épigraphie sabéenne dont l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres poursuit la publication méthodique, confiée à

M. Hartwig Derenbourg, dans la quatrième partie du *Corpus Inscriptionum Semiticarum*.

Ces inscriptions sont rédigées en quatre dialectes de la même famille de langues que l'arabe classique. D'abord, le minéen qu'on tient pour le plus ancien et dont on possède des textes remontant au VIIIe siècle avant notre ère ; puis le sabéen, le dialecte de Ḥaḍramaut et celui de Qatabân. Le terme d'himyarite qu'on emploie fréquemment, surtout en France, n'est strictement valable que pour les textes de basse époque. Les rois himyarites, réunissant sous leur domination le royaume de Raydân, celui de Saba, de Ḥaḍramaut et du Yémen, ont régné vers le début de notre ère jusqu'à la conquête musulmane. On estime que le royaume de Saba remplaça le royaume minéen vers le milieu du VIe siècle avant notre ère. Auparavant, les Sabéens menaient la vie nomade dans le nord de l'Arabie. Cela paraît résulter d'un texte de Sargon (721-705) qui relate le tribut versé par Piru, roi de Muṣri, de Samsi, reine d'Aribi, et d'Itamara le Sabéen. Itamara, cité comme chef des Sabéens, ne portait donc pas au VIIIe siècle le titre de roi.

On a relevé des inscriptions sabéennes jusqu'à el-'Ola dans le nord de l'Arabie. Cette région septentrionale a fourni des inscriptions de la même famille, datant des environs de notre ère, qui sont dites liḥyaniques parce qu'elles font mention de plusieurs rois de Liḥyân. Leur alphabet est une déformation du sabéen dans le sens du safaïtique, mais moins évoluée. Enfin, un autre groupe de textes apparentés, nommés proto-arabes par les uns, thamoudéens par les autres, se rencontre dans cette partie septentrionale de l'Arabie.

Les *Thamudeni* de Pline, les gens de Thamoud dont parle le Coran, habitaient au nord de Médine. D'après Moḥammed, le prophète Ṣâliḥ leur fut jadis envoyé pour les amener au

culte du vrai Dieu. Thamoud resta sourd à la voix de ce prophète, c'est pourquoi Dieu détruisit el-Ḥidjr, aujourd'hui Medaïn Ṣâliḥ, la ville du prophète Ṣâliḥ. Cette curieuse légende, sur laquelle nous reviendrons, vise les tombeaux nabatéens sculptés sur le rocher à l'imitation de ceux de Pétra.

L'alphabet thamoudéen est très voisin de l'alphabet safaïtique. MM. Joseph Halévy et Mark Lidzbarski ont publié un essai de déchiffrement d'après les textes copiés par le voyageur français Huber. Presque en même temps, M. Enno Littmann utilisait les copies de M. J. Euting dans son *Zur Entzifferung der thamudenischen Inschriften* (1904).

Dans le tableau ci-dessus (fig. 16), nous adoptons le point de vue admis généralement, à savoir que l'alphabet phénicien est le propotype de tous les alphabets sémitiques. Après les transcriptions en caractères hébraïques et en caractères latins, nous classons les divers alphabets à comparer dans l'ordre chronologique : phénicien, sabéen, liḥyanique, thamoudéen, safaïtique.

*
* *

La famille des alphabets sud-sémitiques nous fournit des variétés utiles à comparer. Le liḥyanique et le thamoudéen nous montreront comment le sabéen s'est déformé jusqu'à aboutir au safaïtique; mais aussi, de cette étude particulière nous dégagerons une loi générale que nous proposerons d'appeler la loi d'oscillation. Nous essaierons également de voir, ce qui est plus délicat, comment l'alphabet sabéen se rattache à l'alphabet phénicien.

Aleph. — La dérivation de l'aleph safaïtique est aisée à suivre grâce à l'intermédiaire thamoudéen.

Il est moins facile de dériver l'aleph sabéen de l'aleph phé-

nicien. M. Lidzbarski, au cours d'une étude pénétrante[1], suppose que la lettre ayant pivoté, est devenue A, puis que les jambages ont été redressés. Pour légitimer cette évolution, M. Lidzbarski cite l'exemple de l'alphabet grec. Mais, comme l'a remarqué M. Praetorius[2], l'aleph phénicien n'a pas pivoté en devenant l'alpha grec. Les déformations successives sont : ⋆ A A A.

Il nous faut donc expliquer l'aleph sabéen par la suite des déformations : ⋆ A A ሰ.

Nous remarquerons que les formes intermédiaires ainsi supposées ne se rencontrent pas dans l'alphabet phénicien ancien, mais qu'on les trouve dans les alphabets grecs archaïques.

Bet. — Les formes sud-sémitiques sont très voisines. Mais, ici encore, l'écart entre la lettre phénicienne et la lettre sabéenne est grand.

D'après M. Lidzbarski le *bet* phénicien aurait donné ⊃ qui, par suite de la tendance des graveurs minéo-sabéens — sur laquelle il a justement insisté, — vers une écriture monumentale symétrique, serait devenu le *bet* sabéen. Mais quelle évolution rapide cela suppose ! Il est remarquable que certaines formes grecques archaïques (voir fig. 17) fournissent les intermédiaires prévus entre la lettre phénicienne et la sabéenne.

Un autre fait apparaît avec évidence. C'est une régression du safaïtique vers le type primitif. Il semble donc — et d'autres exemples le confirmeront, — qu'une lettre ne se

1. Lidzbarski, *Ephemeris für semit. Epigraphik*, I, p. 122.
2. *ZDMG*, 1904, p. 717.

déforme pas toujours dans le même sens, mais au contraire qu'elle oscille de part et d'autre d'une certaine forme, comme un pendule autour de sa position d'équilibre. A la loi de symétrie, qui est spéciale à l'écriture sabéenne et qu'a préconisée M. Lidzbarski, il en faut joindre une autre, de portée générale, la loi d'oscillation. Par exemple, d'après ce que nous avons vu plus haut, cette oscillation se remarque pour l'alpha grec qui, à l'époque byzantine, incline de nouveau la barre transversale. Si donc, dans le liḥyanique et le safaïtique, on rencontre des formes intermédiaires entre le phénicien et le sabéen, ce n'est pas, comme l'admettent MM. Lidzbarski et Praetorius, par suite d'une évolution incomplète, mais pas le fait d'une régression inconsciente vers le type primitif.

Guimel. — Si nous acceptons la loi de symétrie, nous ne pensons pas cependant qu'elle doive recevoir, comme dans le cas du guimel, une application arbitraire, car en la poussant à l'excès, on arriverait à dériver n'importe quelle lettre sabéenne de n'importe quel caractère phénicien.

Nons ne pouvons admettre que le guimel safaïtique dérive de l'adjonction de deux guimels sabéens ˥ placés de façon à dessiner un rectangle qui, déformé, aurait donné l'ovale safaïtique. Bien plutôt, ce sont les deux branches du guimel sabéen qui, par régression, ont dessiné une sorte d'ogive, puis se sont fermées par le bas. D'ailleurs, la loi de symétrie est valable seulement pour le sabéen ; les Safaïtes ne s'en sont certainement pas souciés.

Dalet. — La haste du dalet phénicien s'est développée dans l'alphabet sabéen vers le haut aussi bien que vers le bas.

Dhal. — Cette lettre est d'invention sud-sémitique. Nous verrons qu'en général les lettres supplémentaires ont été obtenues en ajoutant à une lettre donnée un trait diacritique

tout à fait comparable au point diacritique que les Arabes musulmans ont employé dans le même but.

M. Lidzbarski tire le *dhal* liḥyanique du *dhal* sabéen dans lequel la haste supérieure s'est redressée, ou encore de l'ancien zain H par l'addition d'un petit trait vertical.

Il est probable qu'il y a eu deux formations indépendantes. Le groupe liḥyanique-thamoudéen-safaïtique a modifié le H par addition d'un trait vertical, tandis que les Sabéens ont posé ce trait horizontalement.

Hé. — Les formes sud-arabes sont identiques. Par contre, pour dériver le sabéen du phénicien, il faut passer par un intermédiaire ∃ qui, à haute époque, n'est fourni que par les alphabets grecs.

Waw. — Ici se présente une discordance absolue entre l'alphabet sabéen et l'alphabet phénicien. M. Lidzbarski reconnaît la difficulté de trouver des intermédiaires entre les deux formes[1]. On peut dire *l'impossibilité*, d'autant que le type phénicien primitif, attesté par le grec et l'écriture d'anciens cachets hébraïques, paraît être un upsilon à petite fourche. Le *waw* de l'inscription de Mésa avec fourche curviligne est déjà une forme évoluée.

Zain. — Il est certain que le *zain* liḥyanique — forme d'où dérivent le thamoudéen et le safaïtique, — conserve le type primitif tourné de quatre-vingt-dix degrés. Le sabéen, dans son goût pour la symétrie, s'est chargé d'un trait adventice qui a donné une forme en X.

Ḥet. — Entre le phénicien et le sabéen, il faut supposer, comme pour le *hé*, une forme intermédiaire ∃.

Kha. — Pour obtenir cette lettre, un petit trait diacritique a été ajouté, à la haste inférieure du *hé* sabéen. Le trait dia-

1. Lidzbarski, *l. c.*, p. 127.

critique est encore très net en liḥyanique. Dans le thamoudéen et le safaïtique on aboutit à une forme cursive.

Ṭet. — Les intermédiaires qui permettent de passer de la lettre phénicienne à la sabéenne existent dans les alphabets grecs archaïques. Le thamoudéen montre que la lettre safaïtique est bien une déformation de la lettre sabéenne, mais avec une curieuse régression vers le type en croix primitif.

Ṭha. — Cette lettre offre deux formes qui, incontestablement, sont tirées des deux formes correspondantes du *ṣadé* sabéen. En l'absence des intermédiaires liḥyanique et thamoudéen, la forme safaïtique paraît singulière. Elle dérive d'un *ṣadé* ouvert comme en offre le liḥyanique.

Yod. — La fixité de cette lettre dans les alphabets sud-sémitiques fait mieux ressortir la divergence entre le phénicien et le sabéen. Nous verrons plus loin que les formes grecques archaïques fournissent les intermédiaires voulus.

Kaf. — Si le *kaf* safaïtique dérive du sabéen — et le thamoudéen assure la dérivation, — ce ne peut être que par régression vers le type primitif. La lettre sabéenne a dû être constituée par l'adjonction d'une barre verticale servant à l'asseoir sur la ligne.

Lamed. — La position de la lettre sabéenne évoque le lamda grec archaïque.

Mem. — Nous discuterons plus loin les rapports entre la lettre phénicienne et la sabéenne.

Noun. — La déformation atteint sa limite en safaïtique.

Samek. — Il y a parfois confusion, en safaïtique, entre le *bet* et le *samek*; mais, régulièrement, ce dernier est muni d'un appendice caractéristique. En safaïtique, cette lettre vaut pour *samek* et pour *sin*.

L'évolution du *samek* phénicien en *samek* sabéen est comparable à celle du *hé*. Mais, de même que pour le *hé*, la

forme intermédiaire supposée Ξ n'existe que dans les alphabets grecs archaïques.

'Ain. — Il y a parfois confusion entre le *'ain* et le *guimel* safaïtiques. Régulièrement, le premier est petit; le second d'assez grandes dimensions et d'un ovale anguleux.

Ghain. — Lettre de formation artificielle pour laquelle les Sabéens semblent s'être inspirés du *kaf.*

Phé.— Le liḥyanique et le thamoudéen sont indispensables pour comprendre comment le *phé* safaïtique dérive de la forme sabéenne. Cette lettre est un excellent exemple de la loi d'oscillation. D'abord, le *phé* phénicien se boucle (comme le guimel safaïtique), puis il se rouvre et aboutit, en safaïtique, à une lettre plus voisine de la phénicienne que la lettre sabéenne.

Ṣadé. — Nous reviendrons sur le passage du *ṣadé* phénicien au *ṣadé* sabéen qu'il est bien difficile d'expliquer.

Ḍad. — Puisque le *ṭha* dérive certainement du *ṣadé* sabéen, il est à présumer que le *ḍad* doit dériver du *ṭet.* Et, en effet, les deux lettres sont très voisines.

Qof. — Cette lettre est avec le *'ain* et le *taw* une des mieux conservées.

Rech. — Le *rech* safaïtique s'est formé suivant une déformation comparable à celle du *bet.* Les Safaïtes, gênés eux-mêmes par la ressemblance des deux lettres, distinguent souvent le *rech* par l'adjonction d'un petit trait en haut et en bas.

Chin. — Le sabéen comme l'hébreu distingue le *sin* du *chin.* Le sabéen a tiré deux lettres du *chin* phénicien. L'une en redressant, comme en grec, la lettre phénicienne; l'autre en adossant deux *chins* redressés.

Taw. — En safaïtique, cette lettre ne se distingue parfois du *kha* que par des dimensions plus petites.

Tha. — Le liḥyanique, qui paraît conserver la forme primitive, nous en explique la genèse. C'est un *taw* muni d'un trait vertical diacritique. Les Sabéens ont transformé la petite croix supérieure en une boucle. Mais, comme ils retombaient ainsi sur la forme du *yod*, ils ont ajouté dans le bas de la haste un autre petit cercle.

*
* *

Ainsi, presque toujours, les lettres sabéennes s'écartent à tel point des lettres phéniciennes, qu'il est de toute nécessité de supposer entre celles-ci et celles-là des formes intermédiaires. Parfois, même, nous n'avons pu en aucune manière dériver la lettre sabéenne de la lettre phénicienne correspondante. C'est pourquoi plusieurs spécialistes des études sabéennes renoncent à dériver l'un de l'autre ces deux alphabets et supposent un prototype commun[1]. La solution à laquelle nous aboutirons, vérifiera en partie cette hypothèse.

L'âge des textes minéens et sabéens serait important à fixer. La chronologie mise en avant par MM. Hommel, Winckler et Weber est des plus précaires. Il est tout à fait arbitraire de décider que la liste des rois minéens ne peut être plus récente que le VIIe siècle avant notre ère. On s'appuie sur l'absence de toute mention des Minéens dans la Bible à partir de cette époque[2]. C'est là un argument négatif qui a d'autant moins de poids que les mentions des Minéens qu'on croit saisir à une époque antérieure, s'établissent en corrigeant le texte des Chroniques, et par là même, sont doublement douteuses.

Dans la chronologie adoptée, les vingt-cinq rois minéens

1. Otto Weber, *Arabien vor dem Islâm* (*Der alte Orient*, 3, 1), p. 13.
2. Winckler, *Die Keilinschriften und das alte Testament*[3], p. 142 et s.

connus par les textes, s'étendraient du XIV[e] siècle avant notre ère jusqu'au VII[e] siècle. Puis, leur succéderaient les rois Sabéens dont on possède dix-sept noms[1]. Le royaume sabéen doit se terminer en 115 avant notre ère, date qui sert de départ à une ère nouvelle dans l'Arabie méridionale. C'est le tour des rois himyarites qui prennent le titre de « rois de Saba et de Raydân ». Vingt-six rois himyarites sont connus et nous conduisent jusque vers 300 après notre ère. A partir de ce moment et jusqu'à l'époque musulmane, les rois s'intitulent « rois de Saba, de Raydân, de Ḥaḍramaut et du Yémen ».

La haute époque à laquelle on fait remonter les textes minéens est inacceptable. Il faudrait admettre que les Minéens pratiquaient l'alphabet à une époque où il n'était pas encore inventé.

Le seul trait permettant d'attribuer une haute antiquité aux textes minéens est la mention du pays d'Assur, de l'Assyrie[2]. D'autre part, le texte de Sargon, cité plus haut[3], montre que les rois sabéens sont d'époque moins ancienne. Mais il n'est nullement établi qu'ils ne soient entrés en charge qu'à l'extinction de la dynastie minéenne. En somme, on restera dans la vraisemblance historique en classant provisoirement les plus anciens textes minéens au VIII[e] siècle avant notre ère.

A cette époque, l'alphabet phénicien était encore intact.

1. On admet que tous les personnages sabéens portant le titre de *moukarrab* ou *moukarrib* (prince) sont antérieurs aux rois de Saba. Ce fait est d'autant moins certain que l'on connaît un *moukarrab* qatabanite qu'un texte qualifie de « roi » ; cf. H. Derenbourg, *Répertoire épig. sémit.*, n[os] 311 et 312.

2. L'importante inscription Halévy 535 = Glaser 1155. On en trouvera une traduction dans O. Weber, *o. c.*, p. 15-16. L'attribution de ce nom d'Assur à Édom, prônée par plusieurs savants allemands, ne repose sur aucun fondement.

3. Voir ci-dessus, p. 66.

Hébreu	Phénicien	Formes intermédiaires supposées	Grec	Sabéen
א	𐤀	Α Α	Α	𐩱
ב	𐤁	𐤁 𐤁	𐤁 ∼	𐩨
ג	𐤂		ᒣ	𐩴
ד	𐤃	Δ		𐩵
ה	𐤄	Ǝ Ш	Ǝ	𐩠
ו	𐤅		Φ = φ	𐩥
ז	𐤆	Ζ	Ζ	𐩸
ח	𐤇 𐤇	Ǝ Ш	Ψ, Ψ = χ	𐩢 sab.: 𐩭
ט	𐤈	⊞	⊕ ⊞	𐩷
י	𐤉	ʅ 1	ʅ 1 Ι	𐩺
כ	𐤊		Κ	𐩫
ל	𐤋		ᒧ	𐩡
מ	𐤌		Μ (carien)	𐩣
נ	𐤍		Ν	𐩬
ס	𐤎	Ξ Ħ	Ξ	𐩯
ע	𐤏		Ο	𐩲
פ	𐤐	Λ ◊	Γ	𐩰
צ	𐤑		Τ Μ	𐩮 𐩳
ק	𐤒		Φ	𐩤
ר	𐤓			𐩧 𐩧
ש	𐤔		Σ	𐩦
ת	𐤕		Χ	𐩩

A. P.

Fig. 17. — Comparaison des alphabets phénicien, grec archaïque et sabéen.

Comment s'était-il déjà mué en l'écriture minéo-sabéenne qui se conservera sans changement jusqu'aux derniers temps du royaume himyarite? Il paraît indispensable, pour expliquer le grand écart entre la plupart des caractères — en admettant toujours que l'alphabet phénicien soit le prototype, — de supposer entre le phénicien et le minéo-sabéen, un alphabet intermédiaire. Il est aisé de montrer que

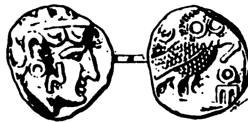


Fig. 18. — AR. Monnaie himyarite aux types d'Athènes[1].

cet alphabet intermédiaire est un alphabet grec archaïque.

Il suffit, en effet, de dresser (fig. 17) un tableau figurant, dans les colonnes extrêmes, les caractères phéniciens d'une part et les caractères sabéens correspondants de l'autre. Entre ces colonnes nous avons inscrit, d'abord, les formes intermédiaires idéales que l'étude précédente nous a amené à supposer, puis, les lettres grecques les plus voisines de ces

1. Babelon, *Les Perses Achéménides*, p. LXI, fig. 20 et catalogue, n° 324. — Tête d'Athéna à droite, les cheveux sortant en bandeaux par dessous le casque orné d'une couronne d'olivier. Un gros anneau pend à l'oreille. Sur la joue, la lettre *noun* himyarite.

℟. ΑΘΕ (pour ΑΘΕ). Chouette d'Athènes. Dans le champ, à gauche, un croissant.

Aux dimensions données à l'anneau au-dessous de l'oreille, on peut se demander si le graveur n'a pas voulu indiquer un *'ain* himyarite. Cette hypothèse est confirmée par une autre monnaie du même type appartenant également au Cabinet des médailles. Cette monnaie inédite qu'a bien voulu me communiquer M. Dieudonné, porte au droit sur la joue les lettres *noun* et *yod* himyarites, au revers, un monogramme himyarite. Par ce détail et aussi par le type de la chouette, elle se classe entre les monnaies du type que nous reproduisons et les monnaies proprement himyarites à flan mince.

formes intermédiaires. On reconnaîtra que les deux colonnes ainsi obtenues sont identiques.

De plus, et c'est là l'argument décisif, on voit que dans plusieurs cas le phénicien ne résout pas les formes sabéennes tandis que le grec archaïque possède des formes très voisines sinon identiques.

Ainsi pour le *yod* sabéen, soit qu'on regarde la boucle supérieure comme la fermeture d'un crochet de tête, soit que

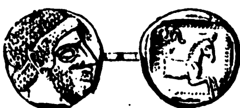


Fig. 19. — AR. Monnaie attribuée à Gaza [1].

cette boucle ait été ajoutée comme une sorte de signe diacritique à la simple barre ı qu'on trouve dans certains alphabets grecs archaïques. La boucle a certainement la valeur diacritique dans le *tha* sabéen. Cette même boucle apparaît dans le *ṣadé* sans qu'on ait pu en fournir d'explication satisfaisante. Nous ne pensons pas que le *ṣadé* sabéen dérive du *ṣadé* phénicien, mais plutôt du *san* que certains alphabets grecs d'Asie Mineure ont longtemps conservé sous la forme **T**. On remarquera même que les deux formes du *san* correspondent aux deux formes du *ṣadé*. D'autres rapprochements pour être

1. Tête d'homme barbu à droite, l'œil de face, les cheveux retenus par un bandeau et représentés par un granulé disséminé.

℟. Deux lettres phéniciennes : עז. Protome de cheval, paraissant porter une touffe sur la tête, galopant à droite. Grènetis dans un carré creux.

Alt. 13 millim. ; 3 gr. 62. Drachme attique. Cette pièce de ma collection est une variété de coin de Babelon, *Les Perses Achéménides*, p. 49, n° 335, pl. VIII, 11. Elle s'en distingue par les cheveux qui ne sont pas disposés en stries parallèles. Il semble que ce soit une touffe plutôt qu'une corne que porte le cheval par comparaison avec Babelon, *ibidem*, pl. VIII, 13.

moins saillants attestent également le contact. Ainsi, la forme carrée du *ṭet*, la position du *lamed* et du *chin*. Le *mem* sabéen est très voisin du *mu* carien (cependant, il y a un léger doute sur la valeur de cette dernière lettre).

A ces considérations, il faut ajouter deux remarques importantes faites par M. Praetorius[1]. D'après le savant sémitisant, le *waw* Φ et le *ḥa* Ψ (safaïtique ⋁) sabéens ne peuvent correspondre qu'au Φ (=φ) et au Ψ, Ψ (=χ) primitifs de certains alphabets grecs. Le rapprochement est particulièrement typique pour le *waw* dont on n'a pu fournir aucune explication. M. Praetorius en déduit que l'emprunt de ces lettres a été fait par les Grecs aux Sabéens; mais l'hypothèse inverse paraît plus vraisemblable.

En effet, d'après les comparaisons fournies par notre tableau, ce ne sont pas deux lettres que les Grecs auraient empruntées, mais tout l'alphabet. Autrement dit, il faudrait attribuer aux Minéo-sabéens l'invention de l'alphabet. Mais alors, dans l'ordre inverse, les mêmes difficultés se présenteraient pour tirer l'alphabet phénicien du sabéen.

En admettant, comme nous l'avons fait jusqu'ici, que l'alphabet phénicien est l'alphabet original, nous nous trouvons en présence de deux hypothèses :

1° Ou bien l'alphabet phénicien a subi tout à coup une déformation rapide pour aboutir, dès au moins le VIII° siècle avant notre ère, à l'alphabet sabéen; mais cette déformation, tout à fait parallèle à celle qui a donné les alphabet grecs archaïques, n'a laissé aucune trace ;

2° Ou bien l'alphabet sabéen dérive directement d'un alphabet grec archaïque. Cette seconde hypothèse, qui nous paraît la plus vraisemblable, explique tout naturellement

1. Praetorius, *ZDMG*, 1902, p. 676-680 et 1904, p. 715-726.

l'identité établie par M. Praetorius entre le *phi* grec archaïque et le *waw* sabéen.

Le résultat auquel nous aboutissons, suppose des relations commerciales directes et suivies entre l'Arabie méridionale et les pays grecs, dès une époque reculée. Il n'y a aucune difficulté à admettre ces relations lorsqu'on voit au IV[e] siècle avant notre ère, les Sabéens frapper monnaie à l'imitation du monnayage d'Athènes (fig. 18).

C'est surtout par le port de Gaza que s'établissaient les échanges entre Sabéens et Grecs. On a attribué avec beaucoup de vraisemblance à cette importante place de commerce — qualifiée par Plutarque de Συρίας μεγίστην πόλιν — des monnaies qui offrent un curieux mélange de types grecs et orientaux (fig. 19 et 20). Les inscriptions sabéennes mentionnent Gaza. D'autre part, l'existence dans cette ville d'une importante colonie égéenne et plus spécialement crétoise, remontant à une époque antérieure à l'invention de l'alphabet, ne fait aucun doute. Le souvenir s'en est maintenu dans le culte local : le dieu Marna passait pour être le Zeus Crétagénès et la ville conservait le nom de Minoa, en souvenir de

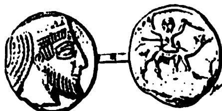


Fig. 20. — AR. Monnaie attribuée à Gaza [1].

1. Babelon, *Les Perses Achéménides*, p. LXIV et p. 51, n° 344, pl. VIII fig. 19. — Tête barbue et diadémée, à droite, l'œil de face, les cheveux et la barbe traités en stries parallèles.

℟. Arabe sur un chameau, à droite, levant les bras et tenant dans la gauche un javelot. Il paraît recevoir une flèche dans le flanc. Devant lui, un palmier ou une lettre. Le coin brisé a déterminé à l'exergue une protubérance.

Si le revers montre, comme nous le pensons, un Arabe blessé et en fuite, il faut renoncer à reconnaître au droit un roi des Arabes.

Minos. Une autre légende la rattachait à Io. Les monnaies d'époque romaine utilisèrent ces types mythiques. Diodore de Sicile (III, XLV, 5) dont les renseignements ont été singulièrement mis en valeur par les découvertes récentes, confirme ces témoignages lorsqu'il enregistre l'opinion de certains groupes arabes qui se disaient en relation avec les Béotiens et les Péloponésiens depuis le temps d'Héraclès.

*
* *

Nous avons raisonné jusqu'ici en considérant, suivant l'usage, l'alphabet phénicien comme le prototype de tous les alphabets. Depuis quelques années, les études sur l'origine de l'alphabet et sur sa diffusion montrent la complexité du problème et témoignent de l'insuffisance des solutions admises.

Quand Champollion eut reconnu que certains signes de l'écriture égyptienne avaient une valeur alphabétique, il posa aussitôt que l'alphabet phénicien avait été tiré de l'écriture égyptienne hiératique. La Phénicie apparaissait comme un prolongement du territoire égyptien et les rares monuments phéniciens attestaient la complète dépendance de l'art phénicien. Toutefois, ce n'est qu'en 1859 qu'Emmanuel de Rougé a tenté une démonstration, dans son *Mémoire sur l'origine égyptienne de l'alphabet phénicien*, paru seulement en 1874 et resté le modèle du genre.

Lorsqu'il institua ses rapprochements, Emmanuel de Rougé ne connaissait, en fait d'écriture phénicienne la plus ancienne, que celle du sarcophage d'Echmounazar. Depuis, on a mis au jour des inscriptions antérieures de plusieurs siècles. Les rapprochements établis n'ont pas été confirmés. « D'une façon générale, dit M. Philippe Berger, la ressemblance du phénicien avec l'écriture hiératique, au lieu de s'accuser, diminue quand on remonte aux formes les plus

anciennes de l'alphabet[1] ». La même observation s'applique au tableau remanié, dressé par M. Maspero[2].

Lévy de Breslau, puis M. Halévy ont pensé que les Phéniciens avaient tiré leur alphabet, non de l'écriture hiératique, mais des hiéroglyphes égyptiens. M. Joseph Halévy trouve ainsi quatorze caractères phéniciens et de ces caractères primordiaux, il déduit les huit restant. Ainsi *ḥet* est tiré de *hé* par l'addition d'une barre, ce qui se conçoit à la rigueur. Mais on ne s'explique pas la raison qui a fait dériver le *dalet* du *rech,* sinon que la théorie adoptée est impuissante à expliquer le *dalet* par les hiéroglyphes égyptiens.

A y regarder de près, ni les caractères hiératiques d'Emmanuel de Rougé, ni les signes hiéroglyphiques de M. Joseph Halévy n'ont de ressemblance avec les lettres correspondantes de l'alphabet phénicien. Ils ressemblent beaucoup plus aux lettres qui ne leur correspondent pas.

Pourquoi, d'ailleurs, limiter à huit lettres la part d'invention des Phéniciens? M. Pilcher pense que les Phéniciens étaient gens assez habiles pour avoir établi vingt-quatre combinaisons de traits. Il lui suffit de ranger les lettres phéniciennes du simple au complexe :

+ [illegible] etc...

1. Ph. Berger, *Histoire de l'Écriture*, p. 120.

2. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, II, p. 575. D'après ce tableau, les Phéniciens auraient tiré le *guimel* et le *kaf* d'un même caractère égyptien, de même pour le *zain* et le *ṣadé*, pour le *hé* et le *ḥet*. On ne dit pas d'où vient le *'ain*. Non seulement la colonne de l'alphabet ne contient pas, en général, les formes archaïques, mais certaines formes données, comme celle du *qof*, n'ont jamais été usitées en phénicien. Au sujet des diverses hypothèses, les conclusions de M. Maspero sont d'ailleurs très réservées : « Il est malaisé, dit-il, de discerner le vrai dans ce conflit de théories contradictoires ; deux points seulement demeurent incontestables, la presque unanimité avec laquelle les écrivains classiques font honneur du premier alphabet aux Phéniciens, l'origine phénicienne de l'alphabet grec. »

A chercher comment les signes alphabétiques ont pu être imaginés, on a perdu de vue le problème essentiel. L'invention de l'alphabet, que Renan signalait comme la plus grande invention de l'esprit humain, ne consistait pas à trouver des combinaisons de traits, mais, ce qui est moins banal, à décomposer la parole en sons simples. On n'a pu y parvenir de but en blanc, mais seulement par élimination des signes syllabiques dans une écriture phonétique.

Ainsi ont procédé les Perses quand, au VIe siècle avant notre ère, ils tirèrent du système cunéiforme trente-six caractères alphabétiques. Les Phéniciens sont certainement partis d'une écriture qui notait les sons syllabiques et les sons alphabétiques ; ils ont éliminé les premiers et retenu les seconds.

Si la démonstration de l'origine égyptienne n'est pas assurée, celle de l'origine cunéiforme (Deecke) est abandonnée. La tentative de M. Hommel, qui recherche dans l'astrologie et le zodiaque l'origine de l'alphabet, se heurte à la même objection que la théorie de M. Pilcher. Ce n'est pas en contemplant les astres que les Phéniciens apprirent à isoler phonétiquement les consonnes. L'incertitude dans laquelle on est plongé, se traduit par la conclusion à laquelle aboutit M. Lidzbarski. Le savant sémitisant admet, faute de mieux, que l'alphabet phénicien est un emprunt à l'écriture égyptienne et l'œuvre d'un homme de Chanaan qui connaissait le système égyptien, mais, cependant, assez mal pour n'en pouvoir extraire qu'un petit nombre de signes dont il en dériva les autres. S'il eût connu plus exactement l'écriture égyptienne, il n'aurait eu besoin d'inventer aucun signe et il aurait suivi de près son modèle comme firent les Perses quand ils adaptèrent à leur langue l'écriture babylonienne[1]. Cette théorie d'attente est assez voisine de celle de M. Ha-

1. Lidzbarski, *Ephemeris*, I, p. 134-135.

lévy, mais M. Lidzbarski ne fait pas intervenir les hiéroglyphes égyptiens. Est-il vraisemblable qu'un homme connaissant imparfaitement l'écriture égyptienne ait pu l'utiliser tout en s'en écartant? On pourrait soutenir que, précisément, sa connaissance imparfaite devait l'attacher à une imitation servile; mais nous nous trouvons toujours en présence de l'objection fondamentale tirée de la difficulté qu'il y a non à inventer des signes, mais à démêler phonétiquement les sons simples.

Le champ reste donc ouvert aux hypothèses nouvelles. Or, depuis 1900, les surprenantes découvertes qui se poursuivent dans l'île de Crète ont apporté des données insoupçonnées à ce problème décevant. Le nom de Minos, ou tout au moins la civilisation qu'il représente, est sorti du domaine de la légende pour rentrer dans celui de l'histoire. Les ruines de Cnosse qui remontent au xixe siècle avant notre ère, ont fourni des milliers de tablettes gravées de caractères énigmatiques. En dehors de la numération qui est décimale, M. Evans a reconnu trois sortes d'écriture. L'une, la plus ancienne, est pictographique; la seconde est dite hiéroglyphique; la troisième, linéaire. Celle-ci se divise en deux classes A et B, la première contenant encore quelques signes hiéroglyphiques.

La ressemblance entre un assez grand nombre des 34 signes linéaires, isolés jusqu'ici par M. Evans, avec les lettres de l'alphabet phénicien, ont conduit le savant explorateur de Cnosse à supposer que l'écriture égéenne avait été introduite en Palestine par les Philistins émigrés de Crète. A leur contact, les Phéniciens se seraient initiés au système crétois et en auraient extrait leur alphabet[1].

1. Evnas, Salomon Reinach, Fries.

L'hypothèse, car il est entendu que ce n'est qu'une hypothèse, mérite considération puisque, d'autre part, on n'est pas parvenu à fixer l'origine de l'alphabet phénicien. La comparaison entre caractères égéens et phéniciens restera forcément incertaine tant que la valeur des signes égéens ne sera pas déterminée.

Nous devons, en somme, laisser provisoirement en suspens la question de l'origine de l'alphabet; mais, nous pouvons envisager un problème pour lequel nous possédons des documents plus sûrs, celui de la diffusion de l'alphabet.

Quel est l'alphabet type et comment s'est-il propagé?

Il est admis, même par MM. Evans et Salomon Reinach[1] que l'alphabet type est l'alphabet phénicien d'où dérivent tous les alphabets sémitiques et grecs. En ce qui concerne l'alphabet sabéen, nous avons constaté une plus grande affinité avec les alphabets grecs qu'avec le phénicien et, si les alphabets grecs dérivent du phénicien, nous sommes contraints d'admettre la succession suivante : phénicien, grec, sabéen. Mais puisque les Grecs possédaient depuis longtemps une écriture, il n'est plus certain *a priori* que l'alphabet phénicien soit antérieur aux alphabets grecs. Il y a lieu, tout au moins, de l'établir.

On fait valoir, en faveur de la dépendance de l'alphabet grec par rapport à l'alphabet phénicien, les arguments suivants[2] :

1° L'identité primitive des caractères;

2° L'ordre alphabétique identique de part et d'autre ; les

1. S. Reinach, *L'Anthropologie*, 1902, p. 10 : « Les alphabets actuellement en usage chez les peuples civilisés dérivent tous de l'alphabet phénicien : c'est là un fait souvent affirmé et qui n'est pas contestable. »

2. Nous avons communiqué le 10 mars 1905 un résumé de cette discussion à la Société Asiatique; cf. *Journal Asiatique*, 1905, I, p. 357-361.

lettres grecques dites supplémentaires étant rejetées après le *tau*;

3° La tradition des auteurs classiques;

4° Le nom sémitique des lettres de l'alphabet grec.

Le premier argument établit simplement que les alphabets phénicien et grec dépendent l'un de l'autre.

L'ordre alphabétique appelle quelques observations. Il est identique de part et d'autre, à certains détails près. Pour l'alphabet grec, les abécédaires et la valeur numérique des lettres s'accordent pour rejeter après le *tau* les lettres dites supplémentaires. Il semble donc que cet ordre alphabétique est l'œuvre d'un groupe ethnique, soit grec, soit phénicien, qui n'utilisait pas ces lettres supplémentaires.

Cependant, il existe une légère différence entre l'ordre grec et l'ordre phénicien. L'upsilon, correspondant au *waw*, n'occupe pas la place de ce dernier, mais a été rejeté après le tau tandis que le digamma a pris sa place. L'intérêt de ce fait tient à ce que, au moment où l'ordre alphabétique grec a été fixé à l'imitation de l'ordre phénicien, le digamma avait pris la valeur phonétique du *waw* phénicien, alors que primitivement c'était l'upsilon qui correspondait au *waw*. L'upsilon, à ce moment, n'ayant plus d'équivalent dans l'alphabet phénicien, a été rejeté après le tau.

On ne peut faire grand cas des témoignages anciens, car ils sont contradictoires. Kirchhoff, bien que cette contradiction semble lui avoir échappé, ne se faisait pas d'illusion sur la valeur des renseignements fournis par les auteurs classiques sur l'origine de l'alphabet. « Le seul fait vraiment historique, rapporté par les traditions antiques, est celui de l'origine phénicienne de l'alphabet grec ; mais nous serions contraints de laisser en suspens cette question, si nous ne

nous trouvions en état de la corroborer par ailleurs et de prouver qu'elle est fondée. Aussi bien, c'est uniquement la connaissance de l'alphabet phénicien et non la tradition qui nous a donné cette assurance et qui, seule, pouvait nous la donner[1] ».

Cependant, les anciens eux-mêmes ont gardé le souvenir de l'écriture mycénienne et les Crétois qui l'avaient plus particulièrement pratiquée s'attribuaient l'invention de l'alphabet. M. Salomon Reinach a insisté notamment sur le passage de Diodore de Sicile (V, 74) qui accorde aux Phéniciens non l'invention, mais une transformation de l'écriture. Cette écriture « modifiée, dit Diodore, est devenue celle de la plupart des hommes et ainsi s'explique la désignation (de lettres phéniciennes) usitée chez les Grecs[2] ».

On peut ajouter à cet important témoignage un autre texte auquel les récentes découvertes en Crète donnent une valeur inattendue. Au mot Φοινικήϊα γράμματα, Suidas note ceci : « Les Lydiens et les Ioniens prétendent que les lettres sont appelées phéniciennes de leur inventeur Phoinix, fils d'Agénor. A cela les Crétois répondent que les lettres sont dites phéniciennes à cause de la coutume en usage, lorsqu'elles furent inventées, d'écrire sur des feuilles de palmier ». Ce n'est pas là une étymologie fantaisiste, car les φοινικογράφοι tiraient leur nom des feuilles de palmier dont l'emploi comme matériel à écrire s'est conservé jusqu'à l'époque classique pour les prophéties d'Apollon et les actes des temples[3].

1. A. Kirchhoff, *Studien zur Geschichte des griechischen Alphabets*[4], 1887, p. 1.

2. Salomon Reinach, *Témoignages antiques sur l'écriture mycénienne*, dans *L'Anthropologie*, 1900, p. 497-502.

3. *Athenische Mittheilungen*, t. XI, p. 288; t. XIV, p. 254; et *Roscher's Lexikon*, II, 892. Comparer le procédé chinois d'écriture sur lamelles de bambou.

Il nous reste à examiner le dernier argument : le nom phénicien des lettres grecques. Ici, comme pour l'ordre alphabétique, nous pouvons admettre l'action des Phéniciens[1]; mais il ne s'ensuit pas que la chose ait été empruntée avec le nom. Si, par exemple, nous reconnaissons au grec βαιτυλία une origine sémitique, il est cependant certain que les populations domiciliées en Grèce vénéraient des bétyles bien avant qu'elles aient pu emprunter le mot sémitique. Tous les jours nous observons qu'une vieille coutume reçoit chez nous un nom étranger et reprend sous lui une vogue nouvelle. On peut donc reconnaître le sémitisme des noms portés par les lettres grecques, sans être tenu d'en conclure l'origine phénicienne de l'alphabet grec.

La dernière tentative pour démontrer l'origine phénicienne des noms des lettres est due à M. Lidzbarski[2]. Le savant sémitisant remarque très justement qu'on a eu tort d'utiliser les noms sémitiques des lettres comme s'ils représentaient la forme primitive, tandis qu'en réalité l'orthographie de ces noms a certainement subi des modifications phonétiques à la suite d'un long usage et même sous l'influence d'une méprise sur leur signification[3]. Partant de là, M. Lidzbarski recherche le sens primitif des noms des lettres, même au prix de déformations considérables qui restent forcément hypothétiques. Parmi les solutions proposées, deux nous intéressent plus particulièrement. La forme ancienne du *lamed* phénicien est, croit-on, celle d'un aiguillon pour les bœufs. Cependant, l'aiguillon ne se dit pas *lamed*, mais *malmad* ou *malmed*. Il faut

1. Noeldeke, *Die semitischen Buchstabennamen*, dans *Beiträge zur semit. Sprachenwissenschaft*, p. 124-136, repousse pour le nom des lettres grecques toute intervention de l'araméen.

2. Lidzbarski, *Die Namen der Alphabetbuchstaben*, dans *Ephemeris*, II, p. 125-139.

3. Lidzbarski, *l. c.*, p. 126.

donc admettre que le mot évoqué par la forme de la lettre, a été plié au principe de l'acrophonie[1]. Cela ne témoigne-t-il pas aussi que les Phéniciens n'étaient pas libres dans le choix des formes de leurs lettres ? M. Lidzbarski propose d'expliquer le nom et la forme du *qof* primitif comme signifiant et figurant un casque muni de couvre-joues. Admettons-le. Remarquant alors que cette forme de casque n'apparaît pas en Grèce avant le IVe siècle, il en tire une preuve formelle en faveur de l'origine phénicienne[2]. Ce raisonnement serait décisif s'il n'était infirmé par une découverte récente en Crète qui prouve que les Egéens connaissaient cette forme de casque dès, au moins, 1500 avant notre ère[3].

En réalité, nous ignorons si le nom des lettres est d'origine grecque ou phénicienne. Le fait que delta, par exemple, n'ait pas de sens en grec, alors que *dalet* signifie « porte », ne prouve rien, bien au contraire. En général, le peuple qui emprunte le nom de la lettre fait subir à ce nom une déformation pour lui trouver un sens dans sa langue. Ainsi delta n'a pas de sens ; mais la lettre empruntée par les Slaves a pris le nom de *dobro* qui signifie « chêne ».

Nous ne pouvons donc tenir pour démontré que les noms des lettres aient été inventés par les Phéniciens. Ce n'est qu'une hypothèse vraisemblable. Si on l'admet, il faut se garder de croire que ce fait implique l'origine phénicienne de l'alphabet. En effet, aux raisons d'ordre général invoquées plus haut, il faut ajouter que, si l'on dérive sigma de *samek* et san de *sin*, cette dérivation n'a pu se produire qu'à une époque où le sigma avait perdu sa valeur primitive de *sin*

1. Lidzbarski, *l. c.*, p. 128.
2. Lidzbarski, *l. c.*, p. 133-135.
3. Cf. *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 1906, p. 115.

pour prendre celle de *samek* et où le *san* était passé du son primitif de *ṣadé* à celui de *sin*[1]. Donc, certainement, à une époque postérieure à l'emprunt présumé de l'alphabet par les Grecs. Puisque l'emprunt du nom des lettres n'a pas été concomitant de l'emprunt de l'alphabet, on ne peut prétendre que le premier impose le second.

Les preuves données en faveur d'un alphabet-type phénicien que nous venons de discuter, étaient suffisantes tant qu'on croyait que les Grecs du second millénaire avant notre ère avaient ignoré l'écriture. Depuis qu'a été démontré le grand usage qu'ils en faisaient, toute l'argumentation est devenue boiteuse.

L'étude de l'alphabet, et en premier lieu celle des alphabets grecs, est à reprendre sur des bases nouvelles. Pour commencer, il faudra renoncer à l'axiome posé par les maîtres de l'épigraphie grecque, à savoir qu'aucune inscription grecque ne peut être antérieure au VII[e] siècle avant notre ère. M. Froehner en s'appuyant uniquement sur des considérations archéologiques[2], s'est déjà élevé contre cette règle arbitraire.

*
* *

En somme, la question d'origine de l'alphabet reste indécise. L'origine égyptienne, le plus en faveur jusqu'ici, n'est nullement établie. Devant le résultat négatif auquel ont abouti les recherches sur ce sujet, il y a lieu de prendre en grande considération l'origine égéenne. Dans cette

1. La correspondance entre ces lettres a été établie définitivement par l'abécédaire de Formello découvert en 1882; cf. *Journal asiatique*, 1905, I, p. 357, note 2.

2. Froehner, *Monuments Piot*, II, p. 142.

hypothèse, le rôle des Phéniciens serait tout au plus limité à celui d'un choc en retour.

La seule conclusion ferme que nous croyons devoir proposer est l'origine grecque de] l'alphabet sabéen; et cela constitue une présomption sérieuse en faveur de l'origine égéenne de l'alphabet.

CHAPITRE IV

LE DIALECTE SAFAITIQUE

Particularités grammaticales du safaïtique. — Noms propres. — Formules usuelles des inscriptions. — L'évolution linguistique des Safaïtes est fonction de leur évolution sociale. — Renseignements divers fournis par les textes safaïtiques et les dessins gravés sur roc.

La langue safaïtique est un dialecte arabe voisin de l'arabe du Coran, ou arabe littéral dont le témoignage le plus ancien est fourni au début du IVe siècle de notre ère par l'inscription d'en-Nemâra dont nous avons donné le texte plus haut.

Nous devons insister sur les particularités propres au safaïtique pour permettre la lecture des textes. Nous verrons en même temps, que ces particularités sont le fait d'une évolution normale et la connaissance exacte des conditions d'existence des Safaïtes nous permettra de définir les causes qui ont déterminé cette évolution.

L'écriture safaïtique ne marque ni les voyelles longues ni les diphtongues. En d'autres termes, les Safaïtes écrivent toujours *defective*.

Ainsi, pour les voyelles longues, le mot دار « campement » s'écrira דר.

Pour les diphtongues la constance de l'écriture *defective* montre que ce n'est pas là un caprice; elle indique un état avancé de l'évolution phonétique. En effet, dans la plupart des

langues sémitiques, on remarque une forte tendance à contracter les diphtongues : **ai** en **ê** ou **î**, et **au** en **ô**. Le fait se constate en phénicien et en hébreu. En arabe classique, les diphtongues sont parfaitement conservées; mais en safaïtique la contraction est complète. Les transcriptions grecques des noms propres safaïtiques l'attestent. Mais, avant d'en tenter une explication, il nous faut l'établir.

ai. — Ex. : en arabe classique بَيْنَ *entre*, *parmi*; dans l'inscription d'en-Nemâra : בין.

En hébreu, la contraction est faite dans la vocalisation des Massorètes; mais le *yod* ancien est conservé dans l'écriture : בין.

En safaïtique, la contraction est achevée : on écrit : בן. Le fait est d'autant plus curieux qu'en arabe moderne la diphtongue est encore sensible : *beïn*.

De même, le nom propre تَيْم *Taim*, s'écrit en safaïtique תם et se prononçait *Têm* comme le montre la transcription grecque Θέμος[1].

au. — Le nom propre أَوْس, *don*, *offrande*, s'écrira en safaïtique : אס. Si nous trouvons אוס, il faudra lire le diminutif : أُوَيْس et, en effet, ce nom se retrouve dans les inscriptions sinaïtiques sous la forme אוישו.

Lettres faibles. — Les anomalies que présentent les lettres faibles en safaïtique ne sont qu'apparentes. Le flottement dont celles-ci font preuve sous l'influence des voyelles, s'est également produit dans l'écriture arabe à une époque ancienne. Ce fait a conduit les grammairiens arabes à adopter le signe conventionnel du *hamza*. La fixité de ce dernier comme support intermédiaire entre la consonne variable et

1. On a aussi Θαῖμος, mais à cette époque αι marque *é*.

la voyelle, a fini par faire considérer le hamza comme la véritable consonne. Souvent, d'ailleurs, la vraie consonne disparaît de l'écriture et le hamza seul est conservé.

Ainsi, primitivement, l'arabe راس *ra's* « tête » devait faire au pluriel : راوس* *rou'ouwous*, car l'*élif* est radical. De bonne heure, l'influence de la voyelle entraîna la graphie رووس, la prononciation restant intacte. Lorsque les grammairiens arabes eurent à noter une prononciation différente pour les deux *waw*, l'un ayant la valeur de l'élif, ils eurent recours au *hamza* dont la valeur conventionnelle était de neutraliser la consonne sous-jacente. On eut ainsi au singulier رَأْس et au pluriel رُؤُوس.

Le safaïtique confirme ce processus et témoigne du scrupule avec lequel les grammairiens arabes ont noté les nuances de la prononciation. Ainsi le participe présent de سار « voyager » (racine سير) serait régulièrement سَايِر, mais on prononçait *sâ'ir*, et les grammairiens ont écrit سَائِر en enlevant au *yâ* sa valeur consonantique. Les Safaïtes prononçaient de même, car les graphistes du Ṣafâ ont écrit ce mot סאר. Il ne faudra pas nous étonner de rencontrer en safaïtique des graphies divergentes telles que רצ̄י à côté de רצ̄ו, ou אתֿע à côté de יתֿע. L'artifice du *hamza* nous servira à expliquer ces anomalies purement graphiques.

Comme dernière particularité orthographique notable, il semble que, de même qu'en sabéen, le safaïtique ait parfois rendu le redoublement d'une liquide en l'écrivant deux fois. Ainsi טֿנאל et טֿננאל seraient le même nom propre.

Nous groupons ci-après quelques remarques sur la morphologie.

Pronoms personnels. — On connaît le pronom suffixe masculin de la troisième personne singulier : ה. Peut-être aussi le pronom isolé de la troisième personne singulier masculin : הו هُوَ.

Pronom suffixe 3ᵉ pers. masc. plur. : הם.

Pronoms relatifs. — Pronom démonstratif devenu pronom relatif : ד = ذُو, avec le sens de الّذى.

Pronom interrogatif devenu pronom relatif : מן ou מ = مَن.

Article. — On sait que le groupe de langues sud-arabe (minéo-sabéen) n'a pas d'article : la détermination est marquée par la nounnation. L'arabe proprement dit utilise l'article ال. Le groupe nord-arabe (liḥyanique, thamoudéen et safaïtique) note l'article par un ה.

L'article safaïtique serait-il identique à l'article hébreu ? La question reste incertaine par la raison qu'on ignore la vraie nature de l'article hébreu. Ce dernier peut dériver d'une forme primitive הל, *hal*, et serait, alors, identique à l'article arabe. Mais la forme primitive peut être *hâ*.

Deux hypothèses sont également applicables à l'article safaïtique. Dans l'une, ה serait une notation particulière de l'article arabe *al* avec assimilation constante du *lâm* avec la première lettre du mot déterminé. On peut faire valoir le nom divin Chaiʿ-al-qaum que les Nabatéens transcrivent שיעאלקום et qu'ils prononçaient Chaiʿ-al-qaum ou Chêʿ-al-qôm. Si les Safaïtes assimilaient constamment le lâm de l'article, on s'explique qu'ils aient écrit שעהקם, prononcé Chêʿ-haq-qôm.

Cependant, ce témoignage n'est pas assez probant pour écarter complètement la seconde hypothèse d'après laquelle l'article safaïtique serait la particule ها, *hâ* « voici », qui a

une valeur démonstrative, le *ḥarf at-tanbîh* ou « particule qui excite l'attention ». Primitivement, l'article arabe *al* avait aussi une valeur démonstrative conservée dans certaines expressions comme *al-yauma* « ce jour, aujourd'hui ».

Il faut soigneusement distinguer de l'article une particule d'exclamation ה sur laquelle nous reviendrons plus bas.

Verbes. — Les verbes que nous rencontrerons sont presque tous à la 3ᵉ personne masc. sing. La seule particularité à signaler, c'est que, dans les verbes à troisième radicale faible, cette radicale portait une voyelle. Ainsi on écrit פצי ce qui, en safaïtique, implique une prononciation *faṣaya*.

Un fait semblable se présente pour la VIIIᵉ forme יחֿתיר qui indique une prononciation *youkhtayarou*, et non *youkhtârou* comme en arabe littéral[1].

Particules. — La seule différence avec les particules arabes tient à la graphie spéciale au safaïtique. La particule إلَى « vers » s'écrira אל; de même عَلَى « sur, pour, en l'honneur de » sera על, comme nous avons vu بَيْنَ « entre » écrit בן.

Il nous faut insister sur la particule ה d'exclamation et sur la préposition ל « à, par ».

L'arabe classique, parmi ses particules d'exclamation, emploie tout spécialement pour le vocatif يَا « ô ». MM. Littmann et Halévy ont montré que, dans le même cas, les Safaïtes emploient ה.

Quant à la préposition ל, *li*, on la trouve au début de presque toutes les inscriptions safaïtiques et puisqu'elle précède constamment un nom propre, on ne peut l'expliquer que comme *lamed auctoris* ou comme *lamed d'appartenance*.

1. Cf. *DM*. 318 et 362.

M. J. Halévy a justement reconnu le *lamed auctoris*. Il faut comprendre que l'inscription a été gravée « par un tel, fils d'un tel, etc... » Certains textes corroborent cette explication; on y trouve la formule complète : « Par un tel a été gravée cette inscription. »

*
* *

Les textes safaïtiques fournissent un lot remarquable de noms propres arabes antéislamiques dont l'étude est intéressante non seulement pour la connaissance de la langue, mais aussi par les aperçus qu'on en peut tirer sur certaines conceptions religieuses.

Une qualité, un défaut, une coïncidence, un rapprochement comme en surprennent des cerveaux éveillés, mais peu développés, souvent une invocation à la divinité fixent l'attention des parents au moment de la naissance de l'enfant et déterminent le nom qu'il portera. Dans la suite, un surnom, un sobriquet pourra remplacer le nom. Puis le nom ou surnom pourra se transmettre soit au fils soit au petit-fils.

On divise les noms propres en deux grandes classes :

1° Les noms simples, c'est-à-dire les noms formés d'un seul mot, substantif, adjectif ou verbe;

2° Les noms composés, c'est-à-dire formés de deux ou trois éléments et constituant une phrase. Les noms composés se divisent eux-mêmes en noms théophores et noms non théophores.

Noms simples. — La distinction entre noms simples et noms composés est parfois moins réelle qu'il ne semble. Ainsi אס « présent » n'est que l'abréviation de אסאל « présent de dieu ». Mais le plus souvent, le nom est vraiment simple.

Ainsi, pour la classe intéressante des noms propres arabes

formés de noms d'animaux, de plantes ou de minéraux. Fait curieux et difficilement explicable, un homme peut porter un nom d'animal au pluriel. Par exemple, à côté du nom propre *Kalb*, « chien », on connaît *Kilâb*, « chiens », au pluriel. S'appuyant sur ce que les tribus arabes conservent des coutumes très primitives, Robertson Smith a expliqué ces faits comme des survivances totémiques.

Le totémisme est un état primitif de civilisation dans lequel un clan se considère comme lié à telle espèce animale ou végétale. L'espèce entière, animale ou végétale, constitue le *totem* du clan. Parmi les règles qui régissent la vie du clan, on signale la défense de tuer et de manger l'animal ou la plante totémique, puis l'exogamie ou prohibition du mariage entre individus porteurs d'un même totem[1]. La religion totémique comprend des manifestations complexes, chants, danses, prières, repas communiels, etc... qui rayonnent autour de l'idée d'après laquelle l'existence et la prospérité du clan sont liés à l'existence et à la prospérité du totem.

Si l'on admet que les Sémites ont passé par l'état totémique, il n'y a pas de difficulté à tenir les noms propres comme *Kalb*, et surtout comme le pluriel *Kilâb*, pour des survivances de l'ancien totem.

Il faut cependant reconnaître qu'il n'y a pas de preuve décisive du totémisme primitif chez les Sémites, ce qui ne peut, d'ailleurs, surprendre, car, si haut que remontent nos documents, ils se rapportent à une époque déjà très éloignée du totémisme primitif.

Sans pouvoir démontrer qu'aucune de ces appellations n'est une survivance totémique, M. Noeldeke ne croit pas trouver dans ces noms propres une preuve en faveur du totémisme primitif des Sémites. Ce serait, la plupart du

1. Durkheim, *Année sociologique*, t V, p. 83.

temps, un simple signe de *bonum augurium*, ce que les Arabes désignent sous le nom de *tafâ'oul* « augures, bons présages[1] ».

M. Noeldeke signale, à ce propos, d'après une observation de Doughty, que dans tous les pays arabes — aussi bien chez les Chrétiens que chez les Musulmans, — si un enfant tombe malade ou infirme, ou si un de ses frères est mort depuis peu, on donne à cet enfant qui vient de naître un nom d'animal, particulièrement le nom du loup, du léopard, etc. On espère ainsi faire passer dans l'enfant quelque chose de l'endurance ou de la force de l'animal.

L'explication de ce fait par le *bonum augurium* est insuffisante. Il faut se souvenir que, encore de nos jours en Orient, l'indigène est persuadé que l'âme d'un de ses ancêtres peut revivre dans tel ou tel animal. Comme la métempsychose, la pratique signalée par Doughty est une survivance de la croyance primitive à la communauté de nature entre gens et animaux dont le totémisme est une des formes, à la réincarnation de l'âme sous des enveloppes diverses. La parenté avec les animaux n'est pas limitée aux hommes ; dès le début, elle s'est étendue aux dieux qui ont été matérialisés sous une forme animale, végétale ou même sous la forme d'une pierre. En somme, la pratique signalée repose sur les croyances animistes encore si vivaces chez les Arabes.

Noms composés. — D'abord les noms théophores.

En safaïtique, la plupart des noms propres théophores sont composés avec אל « dieu ». Les noms ainsi formés sont du type courant : « dieu a donné », « dieu a récompensé », « dieu est grand », etc.

1. Noeldeke, *Einige Gruppen semitischer Personenname* dans ses *Beiträge zur semit. Sprachwissenschaft*, p. 74 et s.

En dehors de אל, le nom divin Allâh entre dans des complexes semblables sous la forme apocopée לה. Les autres noms divins qu'on a cru relever en composition dans des noms propres safaïtiques restent douteux.

Les noms propres théophores sont souvent abrégés, surtout par la déformation que subissent les noms familiers ou hypocoristiques. Ainsi אס־אל « don de dieu » est abrégé en אס « don ». Mais, souvent, l'élément divin est remplacé par une terminaison[1] : ־א, ־ה, ־ו ou ־י.

On a de la sorte עבדא ou עבדה ou עבדי pour עבדאל « serviteur, adorateur de dieu ». La tendance à la trilittéralité entraîne même la disparition d'une des radicales de l'élément non-divin, particulièrement de la troisième radicale. Ainsi זבי dont on a la transcription Ζαβαῖος serait l'abréviation de זבדי déjà abrégé de זבדאל « dieu a donné ».

Une autre terminaison très commune ־ן sert à constituer des sortes de diminutifs.

Les noms propres non théophores sont les plus difficiles à expliquer surtout parce que le même nom ne se rencontrant qu'une seule fois, il subsiste des doutes sur la lecture[2].

Il faut mentionner spécialement les noms propres composés avec un terme de parenté. Ils commencent par ב ou כ et se terminent par le suffixe ה de la troisième personne singulier.

La signification d'un nom comme כעמה « comme son aïeul » n'est pas douteuse. Elle se rattache, tout comme le transfert du nom — notamment du grand-père au petit-fils, — à la croyance primitive d'après laquelle l'âme des ancêtres se réincarnait dans leurs descendants.

Dans les noms propres commençant par ב l'explication

1. E. Littmann, *Semitic Inscript.*, p. 126.

2. Littmann, *l. c.*, p. 124-126, a dressé la liste de ces noms propres.

n'est pas toujours assurée. M. Littmann a d'abord compris la préposition *bi*[1], tandis que M. Lidzbarski a proposé de prendre ב pour une abréviation de *aboû* « père »[2], souvent usité pour marquer une simple relation. On aurait ainsi באבה *Boû-Abihi* « le père de son père ».

Il y a lieu d'étudier chaque cas en particulier, car la préposition est certaine dans בסנתה, *bisanatihi*, « dans son année ». M. Clermont-Ganneau a depuis longtemps montré que le nom nabatéen בחגה devait se lire *bi-ḥaggihi* « dans son pèlerinage ».

Tous ces noms propres caractérisent les Safaïtes comme un groupe de population nord-arabe. Nous avons signalé l'intérêt que présente le rapprochement des noms propres safaïtiques avec certains noms bibliques[3].

*
* *

Nous donnerons comme spécimen de la langue et de l'écriture safaïtiques quelques textes contenant les formules le plus usuellement employées[4].

1. Littmann, *Zur Entzifferung der Ṣafâ-Inschriften*, p. 36.
2. Lidzbarski, *Ephemeris*, II, p. 39. Dans ses *Semitic Inscriptions*, p. 123-124, M. Littmann se rallie en partie à cette explication. Voir encore Noeldeke, *Beiträge z. sem. Sprachenwiss.*, p. 97 et sur un point particulier, Hartwig Derenbourg, *Revue des Etudes juives*, 1905, p. 294.
3. Voir ci-dessus, p. 15-17.
4. Nous emploierons pour désigner les textes, les abréviations suivantes :

W. = Wetzstein, *Zeitschrift der deutschen morgenländische Gesellschaft*, t. XXX.

V. = Vogüé, *Syrie centrale, Inscriptions sémitiques*, 2e partie, Paris, 1877.

D. = R. Dussaud et Fr. Macler, *Voyage archéologique au Safâ et dans le Djebel ed-Drûz*, Paris, 1901.

DM. = R. Dussaud et Fr. Macler, *Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne*, Paris, 1903.

L. = Enno Littmann, *Semitic Inscriptions*, New-York, 1905.

DM. 161. — לאנעם בן אנף בן גרמאל ווגד אתר חני פנגע.

« Par 'An'am ben 'Ounaif ben Garam'el. Il a trouvé le campement de Ḥaunay. Il a erré à la recherche des pâturages. »

'An'am, élatif de נעם, est transcrit dans les inscriptions grecques Ἄναμος. Nous distinguons de ce dernier Ἄνεμος qui est plutôt עָנם, غَانِم. Par contre, nous n'attachons pas grande

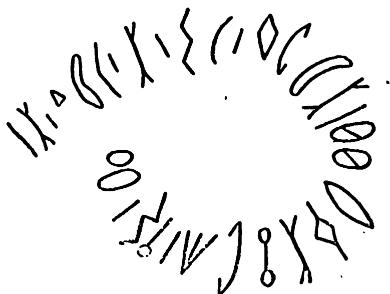


Fig. 21. — DM. 161. Texte safaïtique relevé entre le ghadîr Aboû Za'roûr et el-Hiîfnê.

importance à la variante Ἄνναμος, que l'on pourrait être tenté de rapprocher de غَنَّام, parce que les transcriptions grecques redoublent fréquemment, et à tort, les liquides dans les noms propres safaïtiques. Nous en verrons plusieurs exemples.

אנף est sans doute le diminutif de *'anf* « nez ».

גרמאל se retrouve dans les inscriptions grecques sous la forme Γαράμηλος[1] « dieu a achevé, terminé ». Même transcription à Emèse[2]. Les autres noms composés avec *garam* ont également une physionomie arabe. Les plus typiques sont

1. Waddington, *Inscr. gr. et lat. de Syrie*, n° 2243.

2. Il faut lire Γαρ[α]μήλου le nom propre lu Γαρμήλου par Kalinka, *Jahreshefte des Oesterr. arch. Institutes zu Wien*, 1900, *Beiblatt*, n° 15 et Γαρ[ά]μηλου par H. Lammens, *Notes sur l'Emésène*, extr. du *Musée Belge*, 1902, p. 26-27.

ceux qui conservent l'article arabe : גרמאלבעלי, Γαρμάλβαλος au Sinaï[1], ou גרמאלהי et גרמלהי, Garmallae (au datif) également au Sinaï. Le nom de Samsigeramos porté par les dynastes arabes d'Emèse, et répandu également dans la population de cette ville, doit être classé comme nom propre d'origine arabe. La transcription correcte, affirmée par les inscriptions[2], est Σαμσιγέραμος où apparaissent l'élément de forme arabe correcte *chams* « soleil » et l'élément *garam*, dont le premier **a** est devenu **é** par assimilation avec le **i** inséré entre les deux termes. A cet état, le nom propre a subi d'autres déformations. Il est fréquent qu'une labiale se glisse dans les transcriptions grecques entre deux consonnes consécutives quand la première est un μ. Ainsi, à côté de Ἰαμλίχος, Ἀμρίλιος etc., nous avons Ἰαμβλίχος, Ἀμβρίλιος. De même nous avons Σαμψιγέραμος, Sampsiceramus et, par durcissement de la gutturale au contact de la sifflante, Σαμψικέραμος.

Tout récemment M. Baudissin[3] a repris l'étude du nom propre Sampsigéram. Il objecte à l'origine arabe que le second terme devrait être au féminin, car le Soleil est une déesse pour les Arabes. Pour résoudre cette difficulté, le savant sémitisant admet que ce nom propre a bien été composé par des Arabes, mais par des Arabes soumis à l'influence araméenne et ayant troqué la déesse solaire pour le dieu solaire.

1. Le nom propre גרמאלשהרי du même groupe de textes est douteux; peut-être faut-il lire גרמאלבעלי.

2. Waddington, *l. c.*, n°s 2564, 2567; H. Lammens, *Notes sur l'Emésène*, p. 38; Clermont-Ganneau, *Recueil d'arch. or.*, VII, p. 66 et suiv.

3. *Realencyclopädie für protest. Theologie*[3], t. XVIII, p. 511-512. Le **i** d'union indiquerait une formation par fausse analogie avec des composés où cet **i** marque le génitif; toutefois, il y a doute. Quant au sens, M. Baudissin penche pour l'explication de Vogüé, *CIS*, II, n° 355, où le verbe *garam* « abscidit » passe au sens tropique « decrevit, statuit ».

Il nous reste à expliquer les deux formules qui sont jointes à la généalogie. La première n'offre pas de difficulté : 'An'am a retrouvé l'inscription que Ḥannay avait gravée. En effet, tout à côté existe l'inscription de Ḥannay (DM. 157). On rencontre les expressions parallèles וגד הספר, *wagada ha-safr*, « il a trouvé la trace, l'empreinte » (voir ci-après DM. 791 *a*) et וגד חֿטט, *wagada khouṭouṭ*, « il a trouvé les signes, c'est-à-dire l'inscription ».

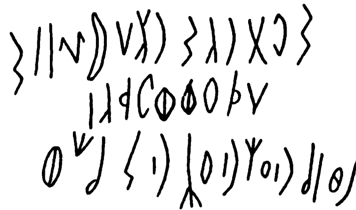


Fig. 22. — DM. 791 *a*. Texte safaïtique relevé entre le ghadir ed-Derb et el-Ichbikké.

La formule finale est d'interprétation moins aisée. Elle apparaît dans les textes suivants :

DM. 161 :	פ נגע
DM. 239 :	פ נגע כבר
DM. 528 = L. 110 :	פ נגע
DM. 856 :	פ נגע כבר
D. 97 *a* :	ו נגע

M. Littmann a fixé la lecture de נגע « chercher des pâturages » et il comprend כבר « beaucoup »[1]. Ne pourrait-on rapprocher ce dernier vocable de l'araméen כְבָר « depuis longtemps » ?

1. Littmann, *Semitic Inscript.*, p. 160.

DM. 791 *a*. — לולי בן עד̇ בן עד̇ בן ע[ת̇] וחל הדר
ווגד ספר ח̇לה פבאסם ט̇לל פ...

« Par Waliyy ben 'Audh b. 'Audh b. Ghauth. Il est descendu (a campé) en ce lieu et a trouvé l'inscription de son oncle maternel. Alors il a séjourné parmi les *wasm*... ».

ולי répond à l'arabe وَلِيّ « proche, ami ».

צד̇ est l'arabe عَوْذ, nabatéen עודו, grec 'Αὖδος.

ע̇ת̇ est assuré par DM. 791 *b*, inscription du fils de notre personnage et par DM. 517, inscription du frère. Arabe : غَوْث, nabatéen עותו. Les inscriptions grecques ont transcrit Αὖθος ou au registre dur : Γαῦτος.

Dans l'expression חל הדר, le second terme est sans aucun doute l'arabe دَار « lieu, place » qu'on retrouvera plus bas (DM. 174) dans une expression similaire. Le verbe حلّ signifie « dénouer, délier les bagages », d'où « descendre dans un lieu, camper ». Comme l'a fait remarquer M. Littmann, bien que ce verbe se construise avec l'accusatif, on dit aussi حَلَّ اليه « il descendit chez lui » et l'on trouve dans DM. 801 : חלל אל דר, حلّ الى دار soit que חלל représente la deuxième forme, soit qu'on ait rendu graphiquement la réduplication du *lamed* à la première forme.

La dernière expression est obscure. Voici la liste des textes qui la renferment :

DM. 165 :	ו באסם ט̇לל על נצר ובנת תרח
DM. 179 :	ו באסם ט̇ללו
DM. 210 :	פ באסם ט̇[ל]ל
DM. 791 *a* :	פ באסם ט̇לל
W. II, 4 *f* :	פ באסם ט̇ל[ל] על תרחת
Miss Bell (inédit) :	פ ב[א]סם ט̇לל

On a proposé (Lidzbarski) de comprendre بَئِسَ « être mauvais », verbe de blâme, souvent combiné avec ما : بِئْسَمَا, « quelle vilaine chose que... ».

Il paraît préférable de tenir טלל pour un verbe que DM. 179 offre au pluriel. Précédé de la préposition *bi*, אסם pourrait être soit le pluriel de *ism* « nom » : أَسْمَاء ou encore comme l'a proposé M. Lidzbarski le pluriel de *wasm* : بِوُسُوم = بِأُسُوم. M. Littmann a montré que les *wasm*, marques de propriété

Fig. 23. — DM. 74. Texte safaïtique relevé sur le ridjm Mouchbik.

des tribus, étaient fréquemment d'anciens signes alphabétiques. L'un ou l'autre de ces derniers sens revient en somme au même. Quant à טלל, ce verbe paraît signifier « rester, demeurer ». Nous en trouverons la confirmation plus loin dans DM. 179. Cette expression est parfois accompagnée de על « auprès » suivi d'un nom propre.

DM. 74. — לעלם בן גרמאל ווגם על גרמאל

« Par 'Oulaim ben Garam'el. Il a gravé en l'honneur de Garam'el ».

עלם peut être عَلِيم ou عُلَيْم.

ווגם avait d'abord été lu ועם par suite de la confusion facile entre le *'ain* et le *guimel* safaïtiques. Après avoir hésité sur la lecture[1], nous adoptons *wagama* avec M. Littmann. Ce

1. Cf. R. Dussaud et Fr. Macler, *Mission dans les régions désert. de la Syrie moyenne*, p. 96, n. 2.

verbe a le sens de « battre, frapper avec un maillet » (*mîdja-mat*) et précisément nombre de nos textes ont été gravés par le martelage. Nous verrons plus loin, à propos de DM. 179, qu'il faut comprendre que le texte a été gravé non seulement « en l'honneur de », mais encore « en présence d'un tel ».

DM. 747. — למען בן יסמעל החית

« Par Ma'n ben Yisma'el (ont été gravés) ces serpents ».

מען, arabe مَعْن, nabatéen et palmyrénien מענו, est transcrit en grec Μάνος ou Μάννος avec redoublement de la liquide expliqué plus haut.

יסמעל est le nom orthographié יִשְׁמָעֵאל dans la Genèse.

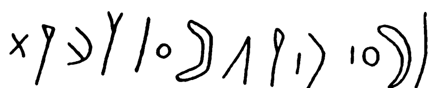


Fig. 24. — DM. 747. Texte safaïtique relevé entre en-Nemâra et le ghadîr ed-Derb.

La graphie safaïtique est intéressante, car elle conserve encore le *yod* initial. L'arabe écrit : إسْماعِيل.

L'intérêt de ce petit texte consiste dans la mention finale חית, probablement le pluriel حَيّات « serpents ». L'ensemble ne peut viser que le fait pour le graveur d'avoir tracé des serpents à côté de son nom. Or, précisément, près du texte sont esquissés par de simples sinuosités trois animaux, à la vérité, indistincts. Mais l'important est d'écarter complètement pour le *lamed* initial la valeur d'appartenance, non seulement dans ce cas, mais aussi dans les textes similaires terminés par un nom d'animal : cheval, chameau, etc...

DM. 174. — לשלה בן גמר וולה על שרבן הבדו וחצר
[ה]דר

« Par Chalah ben Gamr (ou 'Amr). Que la consternation soit sur les bédouins Charbân ! (Chalah) est venu en ce lieu ».

Les deux noms propres offrent des doutes. On pourrait corriger le premier en Choulail, nom arabe connu, qui figure certainement dans V. 86.

ולה est le nom d'action وَلَهْ « consternation ».

שרבן doit être un nom collectif, un nom de tribu, car

Fig. 25. — DM. 174. Texte safaïtique relevé près el-Hifné.

la graphie הבדו ne peut guère s'expliquer que par البَدَاوِى pluriel de البَدَوِىّ.

* * *

A la suite de cet aperçu sur le dialecte safaïtique, nous grouperons les renseignements les plus notables que sa connaissance fournit sur les coutumes et le genre de vie des Safaïtes comme sur la contrée qu'ils occupaient. Nous réserverons pour les chapitres suivants tout ce qui concerne la religion de ces Arabes préislamiques.

Les particularités phonétiques qui distinguent le safaïtique de l'arabe ancien sont certainement en relation avec l'état social des Safaïtes. En effet, s'il est un fait bien constaté, c'est le conservatisme linguistique des Arabes de grande tente. De tous les groupes sémitiques, ils conservent le langage et les coutumes les plus archaïques. L'isolement dans lequel ils vivent, la simplicité de leurs mœurs et de leurs occupations qui n'exclut pas un goût très vif pour le beau et pur langage, leur imposent cette fixité remarquable. Quand les grammairiens arabes travaillaient à déterminer, avec une conscience admirable, la prononciation exacte de leur langue, ils choisissaient de préférence leurs autorités parmi les nomades, car ils savaient bien que les Arabes devenus sédentaires gagnaient rapidement une prononciation défectueuse au contact des populations non arabes.

On accordera que la phonétique très évoluée — comparable à celle de l'arabe vulgaire, — dont témoigne l'écriture safaïtique, est le résultat des relations que les Safaïtes avaient nouées avec les populations sédentaires de Syrie tandis qu'ils rompaient les liens qui les rattachaient aux nomades du désert.

Au point de vue particulier, on en conclura que les Safaïtes étaient, depuis longtemps, installés dans la région lorsqu'ils se mirent à graver des textes sur les rochers de basalte. Au point de vue général, on reconnaîtra que l'élaboration de l'arabe vulgaire n'est nullement due à une corruption intrinsèque et fatale de la langue par suite du long usage. Déjà, quelques savants ont soupçonné que les phénomènes linguistiques, qui ont abouti à l'arabe dit vulgaire, pouvaient remonter à une époque plus ancienne qu'on ne l'admet généralement. Le safaïtique apporte un argument nouveau en même temps qu'il permet de se rendre compte

de la manière toute locale et conditionnelle de cette transformation. L'élaboration des dialectes arabes vulgaires n'est pas fonction du temps; elle résulte uniquement de conditions sociales nouvelles et, en premier lieu, du passage de l'état nomade à l'état sédentaire.

Cette évolution, dont nous avons analysé dans le premier chapitre les caractères et indiqué les phases nécessaires, s'achève pour les Safaïtes au IVe siècle de notre ère par l'assimilation complète avec les Syriens. A cette époque, comme partout ailleurs en Syrie, les dédicaces gravées dans les villages safaïtes sont rédigées en grec.

Au moment où ils nous livrent leur langue, les Safaïtes ne menaient plus qu'une vie semi-sédentaire. L'hiver, ils séjournaient dans la Ḥarra, tout autour du Ṣafâ, depuis Qal'at Ezraq jusqu'au Djebel Seis. L'été, tels les 'Arab eṣ-Ṣafâ de nos jours, ils remontaient avec leurs troupeaux la pente orientale du Djebel Ḥaurân.

Nous avons vu que, pendant les fortes chaleurs, la Ḥarra est un séjour des plus pénibles, avec des points d'eau très rares. On conçoit que les Safaïtes mentionnent comme remarquable le fait d'y passer l'été. Par exemple, dans DM. 198 = L. 5 : ודתא בהדר « et il a passé l'été en ce lieu »; V. 231 : ודתא הורד « et il a passé l'été en ce point d'eau ».

Il est fréquemment question du pays de Syrie, naturellement qualifié « pays de Roûm », c'est-à-dire pays des Romains. Ceux-ci, dès le second siècle de notre ère, construisirent leurs fortins les plus avancés vers l'Orient dans la région du Ṣafâ. Il en résulte que les Safaïtes reconnaissaient leur domination. Si les Safaïtes avaient adopté une attitude hostile, la ligne des fortins suivrait le flanc oriental du Djebel Ḥaurân au lieu de dessiner dans l'est un crochet aussi accentué (fig. 9).

Plusieurs détails, d'ordre religieux, politique ou économique, confirment ces considérations dont il nous faut tenir compte pour l'interprétation des textes. Ainsi, au point de vue religieux, nous verrons que la dépendance des Safaïtes est établie par l'adoption des divinités Be'el-Samin et Dusarès.

Au point de vue politique, il est caractéristique que, lors de la réduction du royaume nabatéen en province romaine d'Arabie, les Safaïtes prêtèrent main forte aux Romains. Ce fait est attesté par l'inscription suivante :

DM. 211 = L. 45 : לאנעם בן קחש ועׄנם סנת חרב נבטׄ

« Par 'An'am fils de Qâḥich. Il a fait du butin l'année de la guerre des Nabatéens. »

On doit évidemment entendre la guerre contre les Nabatéens et M. Littmann a proposé d'y voir la mention de la chute du royaume nabatéen en 106 de notre ère. L'époque où furent gravés les textes safaïtiqnes rend cette hypothèse presque certaine.

Ce renseignement vient à point combler une lacune des historiens classiques qui ne nous renseignent pas sur la façon dont Trajan mit fin au royaume nabatéen. L'événement ne fut pas sans importance puisqu'il inaugure une ère spéciale (ère de Bostra ou de la province romaine d'Arabie) et que des monnaies (fig. 26) furent frappées avec la légende ARABIA ADQUISITA.

On conçoit que les Safaïtes aient adopté l'ère de la province romaine d'Arabie à laquelle leur territoire dut être rattaché en grande partie. Dans un voyage récent, M. Littmann a relevé plusieurs dates qui ne peuvent se rapporter qu'à cette ère, dite aussi ère de Bostra[1]. Cela permet de lire une date

1. Dans le rapport publié dans *American Journal of Archaeology*, 1905, p. 389-410 ; cf. p. 407 : « an trois », « an 18 des Romains. »

dans le texte DM. 742 : וחלל [ה]דר סנת מית « et il a campé en ce lieu l'an cent » soit en 206-207 ap. J.-C.[1]

Nous possédons ainsi des textes safaïtiques datés entre l'an 106 et l'an 206 de notre ère. Cette écriture a dû se maintenir jusqu'à la fin du IIIe siècle et l'on peut admettre, pour les plus anciens textes, le début de notre ère.



Fig. 26. — Grand bronze (revers) frappé en souvenir de la constitution de la province romaine d'Arabie[2].

M. Littmann croit relever la mention d'une autre guerre dans DM. 554 :

... סנת חרב המדי אל רום ...

qu'il traduit : « l'année où les Perses (litt. : les Mèdes) combattirent les Romains (litt. : le peuple de Roûm) »[3].

1. Cf. Littmann, *Semitic Inscriptions*, p. 113.

2. IMP CAES NERVAE TRAIANO AVG GER DAC P M TR P COS V P P. Buste lauré de Trajan à droite et paludamentum.

℞. S. P. Q. R. OPTIMO PRINCIPI. L'Arabie debout, de face, regardant à gauche, tendant un rameau d'olivier de la droite et tenant dans la gauche un objet tronconique avec bandelettes. Un chameau, à ses pieds, marchant à gauche. Dans le champ, de part et d'autre, S C. A l'exergue : ARAB. ADQUIS.

AE. 32 millim. Cohen, t. II, Trajan, nº 32. On possède des monnaies d'or et d'argent de ce type qu'on retrouve au revers de certaines pièces d'argent frappées à Caesarée de Cappadoce (Wroth, *Catal.*, p. 54). L'attribut, dans la main gauche, rappelant un faisceau, n'est pas expliqué. On y a vu un roseau (Cohen), une épée dans son fourreau (Wroth), un pilon pour broyer les aromates (Rossbach, *Neue Jahrb. f. d. klass. Altert.*, 1901, p. 406 n. 2), une borne de cirque (Alb. du Chastel, *Revue belge de Numism.*, 1906, p. 193-194, pl. VI).

3. Littmann, *Zeitschrift für Assyr.*, 1903, p. 379 et s. ; cf. *Semit. Inscr.*, p. 112.

Nous avons dit que les aspirations des Safaïtes, à l'époque où ils nous apparaissent, sont tournées vers les pays sédentaires et que, par contre, ils ont rompu le lien qui les rattachait aux Arabes du désert de Syrie. Ce fait est prouvé par le texte suivant où les Arabes de la Rouḥbé (eṣ-Ṣafâ) nous sont signalés comme soutenant l'agression des Arabes du Ḥamad ou désert de Syrie[1].

D. 32 *b* : לחנן בן העתק מן [אל] רחבת סנת קתל אל חמוד

« Par Ḥounain ben ha-'Attq de la tribu de Rouḥbé, l'année de la bataille contre la tribu du Ḥamad ».

Nous avons vu plus haut dans DM. 174 la malédiction prononcée contre les Bédouins c'est-à-dire les nomades du grand désert.

Le texte D. 32 *b* nous intéresse encore comme témoignant de l'évolution sociale des Safaïtes. Ceux-ci conservaient de leur état nomade l'organisation en tribus désignées par le terme générique de *âl*, arabe آل. L'arabe classique connaît cette signification, mais le plus souvent, et par suite de la désorganisation de la tribu, il emploie *âl* dans le sens de « famille » ou de « peuple ». Chez les Safaïtes, ce terme a indubitablement la valeur de tribu, comme on peut en juger dans l'exemple DM. 32 *a* donné ci-après. Mais le texte 32 *b* laisse percer dans le *âl* de la Rouḥbé une conception bien différente, conséquence de la localisation des tribus safaïtiques. Le groupement devient territorial, la tribu prend le nom du territoire sur lequel elle demeure. Et cette conception est étendue abusivement aux Arabes de grande tente qui, pour les Safaïtes, deviennent le *âl* du Ḥamad. Nous verrons dans le chapitre VII que cette transformation se répercute

1. Cf. Littmann, *Zur Entzifferung*, p. 62-63.

dans le culte et qu'au *âl* de la Rouḥbé — plaine au pied des volcans du Ṣafâ, — correspond le Zeus Safathènos.

Nous venons de relever des termes géographiques : la Rouḥbé, le Ḥamad. Les textes safaïtiques mentionnent encore Bostra sous la forme בצר[1], en-Nemâra הנמרת[2]. On a ainsi la preuve qu'en-Nemâra est un nom de lieu ancien et que Chaikh Nemâr qui passe pour y être enterré est un personnage mythique, l'éponyme du lieu[3].

Un nom de lieu intéressant apparaît dans DM. 872 où nous lisons à la fin : השבכי, actuellement Ichbikké. Mais on ne saurait dire s'il est question de l'Ichbikké en-Nemâra ou du village de ce nom dans le Djebel Ḥaurân près de Saʿné. C'est ce dernier qui est mentionné sous la forme الشبكى dans des inscriptions arabes que nous avons relevées dans la Ḥarra et qui sont datées de 1255-1256 de notre ère[4].

M. Littmann annonce quelques noms géographiques nouveaux recueillis au cours de sa dernière et fructueuse exploration[5].

La principale occupation des Safaïtes était l'élève du bétail. Les textes mentionnent le chameau : *gamal, 'ibil, bakr* (jeune chameau), *deloûl* (chameau de course) ; le cheval : *ḥai, faras, mouhr* ou *falou* (poulain) ; le mouton : *ḍa'an* ; la brebis : *châh* ; la chèvre : *maʿaz* ; l'âne : *ḥimâr, 'itân* ; le bœuf : *baqar*. M. Littmann vient de relever, le lion : *asad* et le loup ou chacal : *dhi'b*.

1. *DM*. 554.
2. *DM*. 467.
3. Cf. *Bulletin et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 1906, p. 215.
4. *Mission dans les régions désert. de la Syrie moyenne*, p. 331.
5. *American Journal of archaeol.*, 1905, p. 389-410. M. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéol. orient.*, VII, p. 213-217, a donné un résumé critique de ce rapport de la mission américaine en Syrie.

Souvent le graveur note un de ces animaux dans une sorte de légende autour du croquis qu'il a tracé (voir plus haut DM. 747); mais, parfois, on relève d'autres préoccupations comme dans la suivante :

DM. 32 : לאסד בן אסד ד אל־כן וולד המעז

« Par 'Asad ben 'Asad de la tribu de Kaun. Les chèvres ont mis bas. »

Ou dans DM. 99 : ורעי המע[ז] וולד שאהי « il a fait paître les chèvres et les brebis ont mis bas ».

Ou encore dans DM. 317 : ו[ר]עי בקר הנחל « et il a mené paître les bœufs dans ce wâdî », c'est-à-dire, en l'espèce, dans le Wâdî ech-Châm, près d'el-Ḥifné.

Le fait, pour les Safaïtes, de posséder du gros bétail, bœufs et vaches, confirme ce que nous savons par ailleurs de leur état semi-sédentaire. Leurs pérégrinations sont limitées aux nécessités de la transhumance.

Les croquis que les Safaïtes gravent en même temps que leurs inscriptions nous renseignent sur leur armement. A cheval, ils portaient la longue lance que les Bédouins conservent encore de nos jours. Ceux qui tiraient de l'arc allaient à pied et avaient pour se protéger un bouclier petit et rond. Ces croquis sont suffisants pour montrer que le cheval arabe de race existait à cette époque et cela va à l'encontre de la théorie récente de M. Ridgeway [1].

La chasse était une des distractions favorites des Safaïtes. Ils se sont fréquemment représentés à la poursuite soit de la gazelle, soit de l'antilope aux longues cornes verticales, l'*oryx leucoryx* qu'on trouve encore en Arabie, ou de l'anti-

1. Voir *Les régions désertiques de la Syrie moyenne et le cheval arabe*, dans *Bullet. et Mém. de la Soc. d'Anthropologie de Paris*, 1903, p. 560-563.

lope aux longues cornes recourbées en arrière, probablement du genre des *égocères* dites encore antilopes chevalines.

Une pierre (V. 176) conservée au Musée du Louvre (salle phénicienne et chypriote) figure une chasse au lion. Simultanément la bête est traquée par des hommes à pied munis d'arcs et de boucliers ronds et par des hommes à cheval brandissant la lance. M. Littmann annonce qu'il a relevé un texte où mention est faite d'un homme blessé par un lion. On ne peut plus douter que le lion se rencontrait encore au début de notre ère dans la Ḥarrah du wâdî Râdjil.

CHAPITRE V

LE PANTHÉON SAFAITIQUE

Allât en Arabie, chez les Nabatéens et les Palmyréniens. — Son identification ancienne avec Aphrodite Ourania, Astarté et Atargatis, plus récente avec Athèna. — Dédoublement d'Allât en al-'Ouzzâ et Manât, ou en al-'Ouzzâ et Rouḍâ, comparé au dédoublement de 'Athtar en Azizos et Monimos, ou 'Azîzou et en Arṣou. — Allât chez les Safaïtes. — Formules religieuses usuelles.

De même que le Christianisme triomphant a détruit les monuments religieux et la littérature religieuse du paganisme gréco-oriental, l'Islâm, qui proclamait avec plus de rigueur encore le Dieu unique, a anéanti les cultes païens partout où il a porté ses armes.

La formule chrétienne, si souvent gravée sur les linteaux de porte, εἷς Θεὸς μόνος, est le premier acte de foi de l'Islâm : *lâ ilâha illâ 'llâh*, il n'y a pas d'autre dieu qu'Allâh ». Le Prophète polémique contre les Juifs et les Chrétiens, mais il vitupère contre les païens qui, s'ils refusent leur témoignage à l'unité de Dieu, doivent sur le champ être passés au fil de l'épée.

Cependant, en secret et à la faveur de certains compromis, des groupes restreints, comme les Sabiens de Ḥarrân en Mésopotamie, gardèrent la foi de leurs ancêtres. Le Chi'isme outré, particulièrement l'Ismaélisme auquel se rattachent, en Syrie, les Noṣaïrîs et les Druzes, fut la dernière ressource des réfractaires. Mais le succès de ces doctrines hétérodoxes n'a fait que retarder l'évolution religieuse : aujourd'hui, ces

anciens païens ne constituent plus que des sectes musulmanes.

Les résistances sérieuses à la foi nouvelle ne vinrent pas des populations nomades, ralliées très vite autour de la bannière des premiers Khalifes par le succès des armes musulmanes. Les religions arabes antéislamiques, déjà fortement entamées par le judaïsme et le christianisme, ont donc été radicalement supprimées dès les premiers temps de l'Islâm. D'ailleurs, si le Prophète détruisit les idoles, il conserva la pierre noire, cet ancien bétyle, dans le sanctuaire de la *Ka'bah* et adopta les rites pratiqués sous le paganisme dans le temple de la Mecque. Il lui suffit de les démarquer en les rattachant au cycle d'Abraham.

Les païens convertis abandonnaient jusqu'à leur nom : un 'Abd al-'Ouzzâ ou adorateur de la déesse al-'Ouzzâ devenait un 'Abd ar-Raḥmân « adorateur du Miséricordieux » ou un 'Abd Allâh. Souvent, cependant, ces changements sont le fait des écrivains postérieurs dont l'orthodoxie était plus farouche[1]. On saisit ainsi sur le vif le travail de purification qui altère les textes aux époques de fanatisme religieux et dont la Bible offre de si nombreux exemples.

On conçoit que nous soyons réduits à mal connaître les cultes arabes antéislamiques, et nous devons d'autant plus le regretter que nous eussions trouvé là des formes religieuses très primitives. La reconstitution géniale de Robertson Smith, toute prématurée qu'elle fût, en a montré tout l'intérêt. Depuis, on s'attache à recueillir les moindres vestiges échappés au naufrage.

Les inscriptions safaïtiques nous fournissent la liste précieuse et probablement complète du panthéon d'un groupe arabe non encore assimilé par les Syriens. Les textes grecs

1. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*[2], p. 8-9.

et latins, nabatéens, palmyréniens, nous renseignent sur la diffusion de ces mêmes divinités arabes parmi les Syriens. Ils marquent aussi les principaux lieux de culte en territoire sédentaire. Nous trouvons jusque dans les auteurs classiques un écho de cette pénétration des éléments arabes en Syrie.

Cet ensemble de documents constitue le plus sûr de nos renseignements sur les cultes païens des Arabes du nord. Car, en dehors des mentions fugitives du Coran, nous ne trouvons dans la littérature arabe que les fragments du *Kitab el-Aṣnâm* (livre intitulé « les Idoles »), insérés par Yâqoût dans son dictionnaire géographique. M. J. Wellhausen les a réunis et magistralement commentés[1].

Pour interpréter ces documents fragmentaires et disparates, pour les relier les uns aux autres, nous devons faire appel à la connaissance, chaque jour plus précise, des anciennes religions sémitiques et des faits religieux en général.

*
* *

La déesse Allât est la divinité le plus souvent mentionnée — plus de soixante fois, — dans les textes safaïtiques.

Les auteurs arabes ont particulièrement gardé le souvenir de la déesse Allât vénérée dans le sanctuaire de Ṭâ'if près de la Mecque, parce que c'est elle que doivent viser les versets du Coran que nous examinerons tout à l'heure. La vallée fertile dans laquelle s'élevait la ville de Ṭâ'if, était consacrée à la déesse. Là, était son *ḥimâ* ou territoire sacré — comparable au *ḥaram* et comme lui frappé d'interdiction rituelle. Ainsi, dans le *ḥimâ* d'Allât à Ṭâ'if, il était interdit de tailler

1. J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 2e éd., 1897. Le *Kitâb el-Aṣnâm*, aujourd'hui perdu, est l'œuvre d'Ibn al-Kalbi qui vivait au IIe siècle de l'Hégire.

certains arbres et de chasser les animaux. La même idée rendait sacrés les poissons dans certaines sources de Syrie ou les animaux élevés dans l'enceinte du temple de la Déesse Syrienne à Hiérapolis. Tout ce qui vivait dans le domaine réservé de la divinité participait de son caractère sacré.

On n'a pas remarqué que cette notion était au fond du mythe coranique de la chamelle de Ṣâliḥ et qu'elle lui donnait toute sa signification. Moḥammed exaltait ses fidèles en leur montrant que bien d'autres prophètes avaient été méconnus avant lui. Il aimait à raconter, entre autres, que le prophète Ṣâliḥ avait jadis été envoyé au peuple de Thamoûd pour le convertir au culte du vrai Dieu. Le premier acte de Ṣâliḥ fut de consacrer une chamelle à Allâh[1]. Il dit aux Thamoudéens : « O mon peuple ! cette chamelle-ci est la chamelle d'Allâh, elle sera un signe pour vous ; laissez-la paître tranquillement sur la terre d'Allâh, ne lui faites aucun mal ; un châtiment terrible le suivrait de près[2] ». Ne reconnaissant pas Allâh, les Thamoudéens tuèrent la chamelle ; mais, en même temps, ils consommèrent leur perte. Les auditeurs de Moḥammed comprenaient qu'Allâh était le vrai Dieu, car il avait anéanti un peuple qui avait osé tuer une chamelle de son *ḥimâ*.

Le sanctuaire d'Allât à Ṭâ'if contenait le bétyle de la déesse, pierre quadrangulaire blanche, donc en calcaire. Au-dessous du bétyle était ménagée une cavité appelée *Ghabghab* où l'on gardait le trésor de la déesse : vêtements de prix, bijoux, encens, or et argent. Il est assez curieux de

1. Les commentateurs ne comprenant plus cette légende ont imaginé, pour corser le récit, que Ṣâliḥ avait miraculeusement fait sortir la chamelle d'un rocher. Aucune des cinq versions coraniques (*Coran*, VII, 71-77 ; XI, 64-71 ; XXVI, 141-158 ; LIV, 23-31 ; XCI, 11-14) ne mentionne ce trait merveilleux.

2. *Coran*, XI, 67 ; cf. VII, 71.

relever l'explication que les Musulmans donnèrent, plus tard, de ce culte bétylique. Jouant sur une fausse étymologie (*al-lâtt*), ils prétendirent que le bloc de pierre avait servi, jadis, à un juif pour y broyer du grain. A la mort de ce juif, son âme passa dans le bloc de pierre, ce qui détermina les gens de l'endroit à l'adorer[1].

On peut présumer que, même après la destruction de ce sanctuaire d'Allât et l'érection d'une mosquée sur son emplacement, ce culte bétylique garda de secrets adorateurs. Car Ibn al-Kalbi sait encore que le bétyle se dressait, jadis, là où s'élevait le minaret de gauche de la mosquée. D'autre part Doughty rapporte qu'on lui a montré à Ṭâ'if trois pierres auxquelles s'attachait le souvenir d'Allât, d'al-'Ouzzâ et de Hobal. Mais ce pourrait être une tradition savante.

Nous examinerons ici toutes les mentions de divinités païennes conservées par le Coran ; elles se réduisent, d'ailleurs, à peu de chose.

Dans la sourate LXXI, 22-23, il est dit qu'en réponse aux exhortations de Noé qui prêchait l'adoration du Dieu unique, les rebelles s'écrièrent :

« N'abandonnez pas vos divinités, n'abandonnez pas Wadd, ni Souwâ', ni Yaghoûth, ni Ya'oûq, ni Nasr[2]. »

Les textes safaïtiques ne mentionnent aucun de ces dieux.

Dans la sourate LIII, 19-23, il est question de trois autres divinités :

« Donc, que pensez-vous d'Allât, d'al-'Ouzzâ et de Manât, la troisième, l'autre[3] ? Est-ce que les mâles sont pour vous et

1. Wellhausen, *l. c.*, p. 29.

2. Sur ces divinités plus spécialement vénérées dans l'Arabie méridionale, nous renvoyons à Wellhausen, *l. c.*, p. 13-24. On complétera, en ce qui concerne les cultes sabéens, par Hommel, *Grundriss*, ou O. Weber, *Arabien vor dem Islam*.

3. Ces deux épithètes sont mises là pour le rythme et la rime.

les femmes pour Allâh? Alors, ce serait un partage injuste. Ce ne sont que des noms inventés par vos pères et par vous. Allâh n'a fait descendre en leur faveur aucune preuve. »

Une allusion aux mêmes divinités que Moḥammed reprochait aux Arabes d'associer à Allâh, est à relever sourate IV, 117 : « En dehors d'Allâh, ils n'invoquent que des femmes. »

De cette association, il semble résulter, surtout d'après LIII, 19-23, que certains Arabes païens tenaient Allât — nous verrons qu'al-'Ouzzâ et Manât ne sont que des dédoublements de cette déesse, — pour la parèdre d'Allâh.

On a voulu, il est vrai, les ranger au degré de filles d'Allâh en supposant une allusion à ces déesses[1] dans sourate XXXVII, 149-153 :

« Demande-leur une décision : Ton Seigneur a-t-il des filles et eux des fils? Ou bien avons-nous créé les anges de sexe féminin et en ont-ils été témoins? Entre autres mensonges ne disent-ils pas qu'Allâh a engendré? Certes, ils mentent. Allâh aurait-il préféré les filles aux fils? »

M. Hartwig Derenbourg s'est élevé contre l'hypothèse qui reconnaît nos déesses dans les filles visées ici[2]. Et, en effet, le contexte montre qu'il est question des anges et des *djinns* : « Ils ont établi, reprend le verset 158, une parenté entre Allâh et les *djinns* ».

Les auteurs classiques nous ont conservé quelques renseignements d'autant plus précieux sur le culte d'Allât, qu'ils remontent à une assez haute époque.

Hérodote, I, 131, nous dit que les Arabes vénèrent la déesse Aphrodite Ourania et qu'ils la nomment Ἀλιττα[3].

1. Wellhausen, *Reste ar. Heidentums*[2], p. 24.

2. Hartwig Derenbourg, *Le culte de la déesse al-Ouzzâ en Arabie au IVe siècle de notre ère*, extr. des *Mémoires orientaux* de l'École des Langues Orientales, 1905, p. 33-40.

3. Ce passage d'Hérodote a souffert. Ainsi Mithra est donné pour une

Dans un autre passage III, 3, la forme plus correcte Ἀλιλάτ s'est maintenue.

Si, vraiment, Hérodote a noté Ἀλιλάτ et si sa notation est exacte, elle correspond à אַל־אִלָת, الالات* contraction intermédiaire entre אַל־אִלָהַת, الالاهة et la contraction ultime אַלָת, اللات. De même que אַל־אִלָה, الالاه s'est contracté en אַלָה, الله.

Ce parallélisme fournit, peut-être, l'étymologie d'Allât; mais on doit se demander si, à l'époque d'Hérodote, la contraction n'était pas déjà effectuée. Dans ce cas, vers lequel nous penchons, les deux graphies Ἄλιττα et Ἀλιλάτ seraient à corriger en Ἀλλάτ. On serait obligé de l'admettre si vraiment, comme nous le dirons plus loin, cette déesse apparaît dans les textes sabéens sous la forme אלת empruntée de toutes pièces aux dialectes du nord de l'Arabie. Du même coup, il faudrait renoncer à identifier notre déesse Allât avec la déesse des textes égyptiens Wereret ou Ouririt[1].

Comme parèdre d'Alilat-Allât, Hérodote cite Orotal[2]. Ce sont, d'après lui, les deux grandes divinités adorées par les Arabes. Arrien mentionne dans les mêmes conditions Dionysos et Ouranos[3], tandis que Strabon donne Dionysos et Zeus[4]. Ainsi, dans Arrien, Ourania est devenue Ouranos et ce dernier, dans Strabon, s'est changé en Zeus. En effet, Origène

déesse. La forme incorrecte Ἄλιττα a été entraînée par la mention, dans la même phrase, de Μυλίττα (Bilit).

1. L'identification est acceptée par Fr. Hommel, *Aufsätze und Abhandlungen*, II, p. 215, 270 et suiv., ainsi que par les égyptologues; cf. Naville, *Deir el-Bahari*, III, p. 19, pl. LXXXIV.

2. Voir plus loin, chap. VII (Dusarès).

3. Arrien, *Exped. Alex.*, VII, 20.

4. Strabon, p. 741.

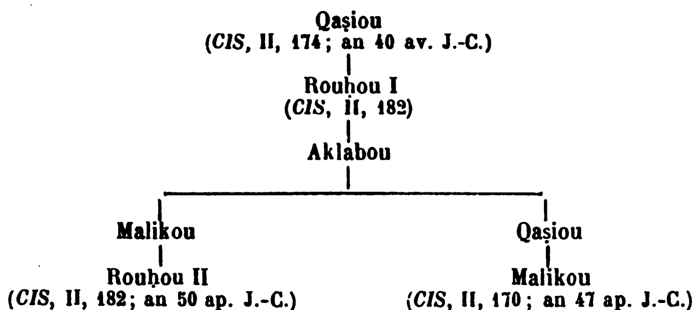
cite Dionysos et Ourania [1]. Le premier est le dieu que nous étudierons sous le nom indigène de Dusarès ; Ourania, nous le savons par Hérodote, est Allât. On voit déjà, et tout ce qui suit le confirmera, qu'Allât s'identifie à la planète Vénus et nullement, comme on l'affirme souvent, au Soleil [2].

La mention de Dionysos-Dusarès témoigne que ces auteurs classiques étaient spécialement renseignés sur les Arabes du nord. Les inscriptions nabatéennes confirment l'importance du culte d'Allât dans ce milieu. Avec les Nabatéens, la déesse Allât s'est implantée dans l'Auranitide. Nous examinerons donc, en premier lieu, les textes nabatéens qui la concernent.

Corpus inscript. semiticarum, II, 170. Mention en octobre 47 de notre ère d'un Malikou, fils de Qaṣiou (?), prêtre d'Allât à Ḥébrân, dans le Djebel Ḥaurân.

CIS, II, 182, relate en 50 de notre ère la construction d'un temple dédié « à Allât, leur déesse qui est dans Ṣalkhad » par Rouḥou, fils de Malikou, et sa famille. Ce Rouḥou II a pour bisaïeul (*'amm*) Rouḥou, fils de Qaṣiou, ou Rouḥou I [3]. Le texte *CIS*, II, 174, vers 40 av. J.-C., paraît viser Qaṣiou, père de ce dernier. Ainsi donc, d'après M. Clermont-Ganneau, Rouḥou I aurait institué le culte d'Allât à Ṣalkhad. Ce culte prospérant, son arrière-petit-fils, Rouḥou II, éleva un temple digne de la divinité. A cette famille sacerdotale dont nous donnons ci-après l'arbre généalogique, il faut vraisemblablement rattacher Malikou, fils de Qaṣiou, prêtre d'Allât à Ḥébrân.

1. Origène, *Contra Celsum*, V, 37.
2. Il faut rectifier sur ce point Wellhausen, *Reste*[2], p. 33, et Hommel, *Grundriss*, p. 147. L'erreur provient d'une confusion entraînée par ce fait que le Soleil, étant en Arabie du genre féminin, est fréquemment désigné sous le vocable « la déesse » *al-Ilâhat*. Cook, *Text-Book*, p. 222, n'est pas mieux fondé à attribuer à Allât un caractère lunaire.
3. Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. or.*, II, p. 373.



D'après cet exemple, les fonctions sacerdotales paraissent réservées à une famille. Souvent, dans le Ḥaurân, le dieu est simplement désigné comme « dieu d'un tel »; vraisemblablement, ce « un tel » est le chef de la famille sacerdotale. Nous reconnaissons également des membres de la famille sacerdotale dans les dédicants qui désignent la divinité nommée comme étant leur dieu, leur déesse. Mais, nous sommes déjà en présence de sédentaires chez lesquels la notion de famille a relégué au second plan celle de clan ou de tribu. Chez les nomades, on ne conçoit pas dans le clan ou la tribu une situation si exceptionnelle pour une famille. Il est probable que le culte de tel dieu était l'apanage de tel clan ou de telle tribu. Ainsi le service du culte de Yahwé était primitivement réservé à la tribu de Lévi; Malakbel, à Palmyre, est désigné comme le dieu des Benou-Taimî; nous comprenons que les Benou-Taimî en étaient les prêtres. Nous étudierons dans le chapitre suivant le dieu de la tribu de ʿAwîdh. Enfin, pour en revenir à Allât, les prêtres de cette déesse dans le sanctuaire de Ṭâ'if étaient les ʿAttâb ben Malik.

Un autre texte nabatéen de Ṣalkhad, *CIS*, II, 183, est la dédicace, datée de 95 après J.-C., d'un certain Qaṣiou fils d'Odhainat : לאלת ווגרה. On comprend généralement : « pour Allât et Wagrah ». Il y a naturellement doute entre Wagrah et Wagdah. Cette seconde divinité ne revient pas ailleurs.

Probablement faut-il mieux reconnaître dans le *hé* final, le suffixe de la 3ᵉ pers. sing. et comprendre « et son *wagr* » ou *wagd*. Si l'on adoptait *wagr*, ce mot pourrait signifier « grotte, sanctuaire » ou viser le *ghabghab* (trésor).

Les formules de ce genre ne sont pas inconnues en nabatéen. Ainsi dans *CIS*, II, 198. Ce texte est gravé à Qaṣr el-Bint sur le tombeau de Kamkam et de sa fille Koulaibat. On appelle sur quiconque troublera le repos de la tombe, les malédictions de Dusarès et de son *môtab*, d'Allât de ʿAmnad, de Manawatou et de son *qais* :

3. ...... וילען דושרא
4. ומותבה ואלת מן עמנד ומנותו וקישה ...

De même qu'on a signalé plus haut Allât et son *wagr*, on a ici Dusarès et son *môtab*, Manawatou et son *qais*. La valeur exacte de ce dernier terme nous échappe, mais nous nous occuperons plus loin du môtab de Dusarès. L'Allât de ʿAmnad est inconnue par ailleurs.

Récemment, M. Enno Littmann a relevé dans un texte nabatéen de l'Auranitide un titre très curieux d'Allât : אלת רבת אל־אתר. La présence de l'article arabe indique assez que nous avons là une formule importée en Syrie. Le mot *'atar* est le même que nous avons rencontré dans nos textes safaïtiques *'athar* « marque, trace, reste du campement » et, en général, « lieu, place » ; mais ici il ne peut être question que d'un lieu à caractère religieux, c'est-à-dire d'un sanctuaire.

Cela éclaire le sens jusqu'ici incertain d'une inscription nabatéenne. Nous voulons parler de *CIS*, II, 422-423. M. Euting a relevé, à Pétra, au débouché occidental du Sîq, un dessin rupestre formé d'une niche rectangulaire peu profonde dans laquelle deux petits carrés munis d'un trou sont

figurés de part et d'autre d'un rectangle[1]. Au-dessous de la niche, M. Euting a lu אתרעתא et de chaque côté de la niche מנבגיתא. M. Clermont-Ganneau, qui a minutieusement étudié cet ensemble, a mis hors de doute que ce dernier vocable était un ethnique féminin tiré de Manbidj-Hiérapolis[2].

D'après l'épithète רבת אל־אתר portée par Allât, il n'est pas douteux qu'il faille comprendre en deux mots אתר־עתא « l'*atar* de 'Até », cette dernière étant la grande déesse hiérapolitaine. L'*atar*, le lieu sacré est défini par cette niche dont les éléments restent à préciser, mais dans laquelle on voyait une représentation, une matérialisation de la déesse. Cette valeur donnée à *âtar* ne diffère pas essentiellement du sens qu'on lui a reconnu, par exemple, dans la grande inscription de Pétra[3]. Elle rappelle la curieuse étymologie de Simplicius dont nous parlerons plus loin, qui, entendant אתר גדא au lieu de עתר עתה, expliquait ce dernier vocable par τόπος θεῶν. Qu'Atargatis ait eu des fidèles parmi les Arabes, c'est ce que confirme Lucien[4] lorsqu'il signale que, parmi les offrandes envoyées au temple de Hiérapolis, certaines provenaient d'Arabie.

Il nous reste à citer un texte nabatéen de Ṣalkhad dont on a tiré d'importantes conséquences, malheureusement mal établies. Nous le reproduisons d'après le *Corpus*, en introduisant immédiatement à la première ligne une importante correction de M. Clermont-Ganneau[5].

1. Nouvelle reproduction dans Brünnow, *Provincia Arabia*, I, p. 323.
2. Clermont-Ganneau, *Recueil d'arch. orient.*, IV, p. 99-112.
3. *CIS*, II, 350, 3. Probablement aussi en palmyrénien; cf. Clermont-Ganneau, *Recueil*, VII, p. 10 et p. 395. Quant à אתרקדשו dans *CIS*, II, 312, l'explication reste douteuse par le fait que la lecture n'est nullement assurée.
4. *De deâ syrâ*, 10.
5. Clermont-Ganneau, *Recueil d'arch. or.*, II, p. 374, n. 3; IV, p. 181.

CIS, II, 185 : דנה מסן[ג]דא די ע|בד נשבו | בר
שלא ל|אלת אם | אלהיא | די מרא|נא רבאל

« Ceci est la *mesgida* qu'a faite Nachbou[1], fils de Choulla, à Allât (?), mère (?) des dieux, de notre Seigneur Rabbel ».

Cependant, comme l'a remarqué M. Clermont-Ganneau, la lecture « mère des dieux » est des plus douteuses et on ne doit pas en faire état. Le savant professeur du Collège de France croit même qu'il n'est pas fait mention d'Allât.

On a cru, il est vrai, trouver une allusion à Allât, mère des dieux, dans un passage de saint Épiphane. Cet auteur mentionne à Pétra une idole représentant une déesse-vierge qui serait la mère de Dusarès. On a aussitôt pensé à Allât. La chose n'est pas inadmissible en soi ; mais l'autorité qu'on invoque repose sur une méprise.

Si Allât avait pu servir à saint Épiphane pour démontrer l'universalité du culte de la Vierge, il n'eût pas manqué de la citer. Or, ce n'est pas Allât qu'il note dans son texte, mais χααβοῦ, nom dans lequel on a reconnu depuis longtemps l'arabe *ka'bah* « cube », qui sert encore à désigner, dans le temple de la Mecque, l'édifice cubique dans lequel est fichée la fameuse pierre noire. De même, le ou les bétyles de Dusarès étaient posés sur une *ka'bah*, un *môtab* que, par méprise, saint Épiphane considère comme la mère de Dusarès. Nous ne reviendrons pas sur la démonstration que nous avons donnée ailleurs[2].

Il n'est pas prouvé qu'Allât soit la mère de Dusarès, elle en est bien plutôt la parèdre. Dans ces milieux sémitiques, il est constant qu'à la déesse identifiée à la planète Vénus soit associé le dieu au caractère solaire. Or, Dusarès a de bonne

1. M. Clermont-Ganneau penche aujourd'hui pour lire Naqbou, nom connu.

2. Cf. nos *Notes de mythologie syrienne*, p. 174 et s.

heure pris ce caractère puisqu'il est θεὸς ἀνίκητος[1], titre réservé au dieu solaire, puisque les Dusaria sont qualifiés



Fig. 27. — Porte de l'enceinte du sanctuaire d'Allât-Athéna à Dâmet el-'Alyâ dans le Ledjâ.

d'Actia et puisque saint Épiphane nous donne le 25 décembre comme fête de sa naissance.

1. Texte de Soada, *Waddington*, *l. c.*, n° 2312.

La déesse Allât introduite dans le Ḥaurân par les Nabatéens et aussi par les Safaïtes, ne pouvait manquer de s'helléniser assez rapidement. Elle emprunta, dans les dédicaces grecques, le nom d'Athèna. Toutes les dédicaces à Athéna, τῇ κυρίᾳ Ἀθηνᾷ, qu'on rencontre dans l'Auranitide et la Trachonitide sont à restituer à la déesse Allât. Le recueil des *Inscriptions grecques et latines* de Waddington contient des témoignages de ce culte pour Amra (Wadd. 2081) au nord du Djebel Ḥaurân, pour Tarba (Wadd. 2203 *a* et *b*) et el-Mouchennef (Wadd. 2216) dans la région orientale du Djebel Ḥaurân colonisée par les Safaïtes, pour er-Raḥa (Wadd. 2308 : τὸν ναὸν τῇ Ἀθηνᾷ ἐν Ἄρροις), Walghâ (Wadd. 2410) et Canatha (Wadd. 2345) sur la pente occidentale de la même montagne ; enfin, dans le Ledjâ (Trachonitide) pour Ḥarrân (Wadd. 2461) et Dâmet el-ʿAlyâ (Wadd. 2453).

Nous reproduisons (fig. 27) l'entrée de l'enceinte du sanctuaire de Dâmet el-ʿAlyâ. Elle offre un exemple de la décoration en pampres dont nous avons vu plus haut le remarquable développement. De même qu'à Mechatta et au temple de Beʿel-Samîn à Sîʿa près Canatha, la figure divine était sculptée au sommet de la vigne. Ici, la tête d'Athéna a été martelée. Au-dessus, l'inscription dédicatoire est restée en place : Ἀθηνᾷ τῇ κυρί[ᾳ] Τάννηλος Μοαιέρου τὸ πρόπυλον ἀνέθηκεν.

La preuve que nous sommes en présence d'un culte local, est fournie par la dédicace de Canatha (Wadd. 2345) : τῇ κυρίᾳ Ἀθηνᾷ Γοζμαίῃ. Voilà certainement, comme l'a reconnu Waddington, un surnom local d'Athèna, mais il reste à l'expliquer. Nous proposerons d'y reconnaître un adjectif tiré d'un nom d'homme ou de tribu et spécifiant que la tribu ou la famille ainsi dénommées avait la qualité sacerdotale, comme il est expliqué plus haut. On comparera notamment le titre de Τυχὴ Θαιμεῖος ou des Benou-Taimî que porte

Malakbel à Palmyre. La forme originale de Γοζμαίη est probablement גשמי. Ce nom n'est pas encore apparu, mais on a le nabatéen גשמו, Γοσάμος.

L'élément arabe si important à Palmyre devait y introduire



Fig. 28. — Bas-relief consacré à diverses divinités palmyréniennes, dont Allât-Athéna[1].

le culte d'Allât. Un texte palmyrénien mentionne en effet

1. Ce relief, découvert à Ḥomṣ (Emèse) par le R. P. Lammens, est actuellement conservé au Musée du Cinquantenaire à Bruxelles. Il a été étudié à plusieurs reprises, notamment par le R. P. Ronzevalle à qui l'on doit la très heureuse restitution du nom de la déesse Simia à la fin de la première ligne. Nous avons montré que les noms 'Αθηνᾶ et Κεραυνῷ inscrits au-dessus de deux personnages doivent, en réalité, être compris comme étant insérés dans

cette déesse[1]; mais, le plus souvent, elle est désignée sous le nom d'Athéna : le fils d'Odhainat et de Zénobie, Wahballât, « présent d'Allât », traduit son nom en Athénodore. Le musée de Bruxelles conserve un curieux relief (fig. 28) qui nous représente Athéna-Allât et l'on constate qu'elle n'a emprunté aucun des attributs de la déesse grecque dont elle porte le nom[2]. A en juger par le vêtement, par le sceptre qu'elle tient et par le nimbe radié, on l'identifierait plutôt avec Astarté ou Atargatis. Ce rapprochement a, d'ailleurs, été fait, car, comme parèdre de Malakbel, elle porte une fois le nom d'Astarté et une autre fois celui d'Atargatis[3].

Un des traits communs à toutes les divinités identifiées avec la planète Vénus, est de se dédoubler en deux hypostases qui représentent l'étoile du matin et l'étoile du soir. Ainsi, Ichtar se dédoublait en Ichtar proprement dite, étoile du matin, déesse guerrière, et en étoile du soir ou Bilit. En Arabie, la question se complique du fait que deux divinités, l'une mâle et spéciale à l'Arabie méridionale, 'Athtar, l'autre féminine et particulière aux populations du nord de l'Arabie, Allât, représentent la planète Vénus. Il faut donc nous attendre à rencontrer quatre hypostases, deux mâles tirées de 'Athtar et deux féminines déduites d'Allât.

la dédicace gravée au bas du relief (*Notes de Mythologie syrienne*, p. 107 ; cf. p. 73 et 104-106). De plus, un examen récent de la pierre nous conduit à la restitution Σε[ιμίᾳ] plutôt que Σε[μέᾳ]. La première graphie est d'ailleurs plus correcte, car ει = η = ῑ. Comparer Σειμίῳ du texte de Kefr-Nebo. Pour grouper toutes ces observations, voici la lecture qui nous paraît la plus correcte : [Θεοῖς πατρῴοις Βή]λῳ 'Ιαριβώλῳ, 'Αγλιβώλῳ, — 'Αθηνᾷ, Κεραυνῷ, — καὶ Σε[ιμίᾳ | ὁ δεῖνα τοῦ δεῖνος] ὑπὲρ σωτηρίας αὐτοῦ κὲ τ[ῶν τέκνων].

1. Vogüé, 8.

2. Cf. *Notes de mythologie syrienne*, p. 9, n. 2, p. 25.

3. *Ibidem*. Peut-être doit-on enregistrer une nouvelle mention d'Allât sous le nom d'Athèna dans Sobernheim, *Palmyr. Inschriften*, p. 19-20, n° 11 ; cf. Clermont-Ganneau, *Recueil*, VII, p. 14.

Les deux hypostases de 'Athtar ont pénétré jusque dans le monde gréco-romain sous les noms d'Azizos et de Monimos. On les a signalés dans le Ḥaurân et jusqu'à Édesse. Ils furent naturellement identifiés à Phosphoros et à Hespéros, d'où l'identité des formules *deus bonus puer Phosphorus* ou *Azizus bonus puer*. Un texte palmyrénien nous fournit le nom divin Azîzou au-dessous de sa représentation figurée[1]. Mais, à Palmyre, il semble qu'au lieu d'Azizos, et de Monimos, on ait le binôme 'Azîzou et Arṣou. Nous trouverons dans les textes safaïtiques le correspondant féminin de ce dernier sous le vocable Rouḍâ.

Quant à Allât, ses deux hypostases sont les deux 'Ouzzâ dans lesquelles M. Noeldeke a reconnu l'étoile du matin et l'étoile du soir. Il se pourrait que l'étoile du soir ait aussi reçu le nom de Manât déjà citée et que, comme nous le verrons, elle fut encore dénommée Rouḍâ tandis que l'étoile du matin était plus spécialement la déesse al-'Ouzzâ, déesse guerrière à laquelle on sacrifiait une part du butin et des prisonniers[2].

Il est intéressant de citer comme témoignage des pénétrations réciproques des populations nord-arabes et sud-arabes le texte yéménite du ɪvᵉ siècle de notre ère, dans lequel M. Hartwig Derenbourg a récemment signalé la mention de la déesse al-'Ouzzâ : עזין, graphie dans laquelle la nounnation répond à l'article arabe[3].

Dans le même ordre d'idées on doit signaler, en sabéen,

1. Nous avons développé ces divers points dans nos *Notes de mythologie syrienne*.

2. Cf. Wellhausen, *Reste*², p. 40 et suiv., et Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*², p. 135.

3. Hartwig Derenbourg, *Le culte de la déesse 'al-Ouzzâ en Arabie au ɪvᵉ siècle de notre ère* dans *Mémoires orientaux* de l'École des Langues Orientales, 1905, p. 33-40, et *Comptes-rendus de l'Académie des Inscript. et B.-L.*, 1905, p. 235-242.

le complexe אלתעתתר Allât-'Athtar (on a aussi 'Azîz-Lât) qui ne vise sans doute de façon spéciale ni 'Athtar, ni Allât, ni surtout une combinaison hermaphrodite, mais la planète Vénus elle-même. Nous avons déjà proposé cette explication[1]. M. Baudissin a repris récemment l'étude des complexes divins[2], et il conclut à une relation entre les deux termes, marquée par le génitif. Ainsi l'Echmoun-Astarté de Carthage serait l'Echmoun spécialement vénéré dans le temple d'Astarté. Si, comme nous le croyons, M. Baudissin rapproche justement ce dernier complexe de la dédicace *Caelesti et Aesculapio*, il est tentant d'admettre entre les deux termes divins sémitiques une copule latente. A notre avis, il faut distinguer deux classes dans ces complexes. La première comprend les noms comme Echmoun-Astarté : on les expliquera par la copule latente. Les deux noms sont réunis arbitrairement, sans qu'il y ait identité de nature et simplement parce que les divinités occupent le même sanctuaire. Dans la seconde classe, les deux noms divins sont réunis par suite de leur grande affinité et ne visent qu'un seul objet. Ainsi, nous disons Aphrodite-Astarté comme les Égyptiens disaient Amon-Ra. De cette manière nous expliquons le nom d'Atargatis constituée par les deux noms divins Astarté (ou Ichtar) et 'Até. De même, Hadad-Ramman (Hadad-Rimmon) et 'Achtar-Kamoch. Il n'est nullement nécessaire que les deux termes soient du même genre.

Nous ne nous croyons pas autorisé à identifier Allât, déesse nord-arabe, avec la divinité אלת qui est apparue dans les textes puniques, ni avec l'Allatu babylonienne.

*
* *

Les textes safaïtiques témoignent de la grande impor-

1. *Mission*, p. 61 ; *Notes de mythologie syrienne*, p. 83.
2. Baudissin, *ZDMG*, 1906, p. 504-521.

tance de la déesse Allât dans ce groupe arabe. Nous examinerons dans les exemples qui suivent les formules divines les plus fréquentes, en observant que ces expressions ne sont pas spéciales à la déesse. Ces formules étant l'objet propre de notre étude, nous réduirons à l'indispensable le reste du commentaire, insistant seulement à l'occasion d'une interprétation nouvelle.

DM. 517 : למע[י]ר בן [עד] בן עד בן עת בן [א]חבת
בן סר בן [צ]פח [ו]חרץ אחה פהלת סלם ל[ד] חרץ
ועו[ר] ד [י]עור

« Par Moughayyir ben ʿAudh b. ʿAudh b. Ghauth b. Akhbath b. Soûr b. Ṣafoûḥ. Il s'est mis à la poursuite de son frère. O Allât, (donne) le salut à celui qui poursuit et aveugle celui qui effacera (ce texte). »

Notre personnage est un frère de celui qui a gravé le texte DM. 791 *a* étudié plus haut. Un nouvel examen de la copie nous fait lire le nom du trisaïeul : אחבת أَخْبَث, élatif de خبث, « être vilain ». Au lieu de צפח la copie porte אפח.

חרץ אחה est une de ces expressions safaïtiques pour lesquelles le lexique arabe est insuffisant. M. Lidzbarski a proposé de comprendre « guetter, chercher » et M. Littmann adopte, maintenant, ce sens. Nous inclinons vers celui de « poursuivre », mais sans vouloir donner toujours à ce terme un sens hostile. Et dans le cas de non-hostilité, comme ici, nous sommes d'accord avec M. Lidzbarski puisque le sens revient à celui de « rechercher ». Mais, dans certains cas, le sens hostile de חרץ ne fait aucun doute, ainsi quand il a pour régime שנא, شانئ, « ennemi ». Comparer la formule de l'inscription suivante (DM. 251).

פהלת סלם. Cette expression est la plus fréquente des formules religieuses; on est aujourd'hui fixé sur sa valeur. D'abord M. Lidzbarski, suivi par M. Littmann, a proposé d'isoler פה, d'en faire une particule فِىءَ ou فاة avec le sens de קדם des textes sinaïtiques et de comprendre : « Devant Lât, le salut! »[1] Nous avons proposé de considérer פ comme la particule فَ « alors, et », tandis que le *hé* qui suit aurait été l'article. En réalité, comme l'ont démontré, en même temps, MM. Littmann et J. Halévy, ce *hé* est une particule exclamative, vocative, comparable au يا arabe[2]; ce serait ها, le *hâ et-tanbîh*, contenu, par exemple, dans la particule vocative ايّها.

Aux arguments fournis, on peut ajouter le témoignage d'un texte grec expliqué par M. Clermont-Ganneau et dont la rédaction est du même type.

Ζεῦ Σαφαθηνέ, | προκοπὴν Ἀρχ|ελάῳ Ἰουλίου.

« O Zeus Safathénien, profit à Archélaos fils de Ioulios![3] »



Fig. 29. — Dédicace au Zeus Safathénien.

Archélaos, sous son nom d'emprunt, devait être un Safaïte installé à Bostra. Il a fait graver sa dédicace grecque suivant la formule safaïtique, en remplaçant simplement le mot « butin » par « profit ».

1. Lidzbarski, *Ephemeris*, II, p. 41.
2. J. Halévy, *Revue Sémitique*, 1904, p. 37 et s.; E. Littmann, *Zur Entzifferung*, p. 55.
3. Cf. notre *Voyage archéol. au Safâ*, p. 192-193 pour la bibliographie.

On comprendra donc פהלת סלם « alors, ô Allât, le salut ! »

On remarquera encore la forte contraction qui affecte le nom de la déesse ; mais on trouve également האלת.

ועור ד יעור est une imprécation contre celui qui tenterait d'effacer le texte. Ici עור est à l'impératif de la deuxième forme. Parfois, ce mot se présente comme nom d'action *'awar* « perte d'un œil » ; ainsi dans DM. 406 et 547 : פהלת עור לד יעור הספר « alors, ô Allât, la perte d'un œil à celui qui effacera l'inscription (*safr*) ». Comparer dans DM. 164 : והלת לען ד חבל « ô Allât, maudis (ou : châtie) celui qui effacera ! »

DM. 251 = L. 59 : ללעתם בן טמתן בן המלך בן כתף בן המלך בן חמין (טמתן ou) בן עצצת ונפר מן רם פהלת סלם מ ד חרץ מן חל

« Par La'tham ben Ṭamathân b. ha-Mâlik b. Kathîf b. ha-Mâlik b. Ḥimyân (ou Ṭamathân) b. Ghaḍâḍat. Il est revenu du pays de Roûm. O Allât, le salut contre celui qui poursuit d'entre les cavaliers. »

M. Littmann a présenté sur ce texte de judicieuses observations que nous adoptons en partie. Au sujet du sens attribué au verbe *ḥaraṣa*, nous renvoyons à l'inscription précédente (DM. 517).

L'expression ונפר מן רם se retrouve dans DM. 306 *a* et 314. Nous ne croyons plus qu'il soit question d'une fuite hors du pays des Romains. Nous avons vu, en effet, à quel point la région qui entoure le Ṣafâ était sous la domination romaine, comment les Safaïtes avaient servi d'auxiliaires aux Romains lors de la réduction du royaume nabatéen en province romaine d'Arabie. Notre personnage note simplement son retour du pays de Roum, peut-être à l'occasion de la migration annuelle qui le ramenait avec ses troupeaux du Djebel

Ḥaurân dans la Ḥarra. On peut comparer l'expression : نَفَرَ الحَاجّ مِن مِنًى qui indique le retour annuel du pèlerinage de Mina à la Mecque. Donc, dans DM. 314 : ולי פנפר מן רם, nous comprenons : « il s'est éloigné, puis il est revenu (du pays) de Roûm[1]. »

Dans DM. 179, à la suite de la généalogie et de la mention de plusieurs personnages en l'honneur de qui l'inscription a été gravée : ...פולי ובאסם טללו פהלת רוח סאר ולקא ד דחל « ... Alors il s'est éloigné tandis qu'ils ont séjourné parmi les *wasm*. O Allât, protège celui qui se met en marche et accueille celui qui entre. ».

Il semble que la formule finale vise le personnage qui a gravé le texte et qui laisse la place à ceux en l'honneur de qui le texte a été gravé. Cela paraît indiquer que l'expression « il a gravé en l'honneur d'un tel », signifie aussi « en présence d'un tel ». En d'autres termes, nous devons considérer comme présent celui dont le nom suit la formule : *wagama ʿalâ*.

Allât, la déesse qui doit à son caractère guerrier d'être assimilée à Athéna, est naturellement invoquée pour procurer le butin : ומטי פהלת ענמת « il a fait une incursion. O Allât, du butin![2] ». Elle est invoquée contre les ennemis dans DM. 467 : ...ונהל הנמרת פהלת סלם משנא « ... Il a fait halte à en-Nemâra. O Allât, le salut contre l'ennemi! » Ou encore la formule curieuse de DM. 880 :

... והלת והבת שנאה בן ידה

« ... O Allât! tu as livré son ennemi entre ses mains. »

Nous terminerons ces citations de formules religieuses

1. Littmann, *Semitic Inscript.*, p. 190, traduit : « ... il échappa et il s'enfuit d'auprès des Romains. »

2. V. 323; D. 96; DM. 191 = L. 12, etc...

safaïtiques par un texte sur lequel nous avons quelques observations à présenter[1].

DM. 550 *a* : לשמת בן לעתמן בן שמת בן שרך בן אנעם
בן לעתמן ווגם על אמה ועל דדה ועל חלה ועל עם ועל
אנעם קתלה חל צבח פולה על בן־חלה תרח ורעי הצאן
ורחץ בתבר וחלה שנא פ הלת סלם ווגד אתר אחה פנקם

« Par Châmit ben La'thamân b. Châmit b. Chouraik b. 'An'am b. La'thamân. Il a gravé en l'honneur de sa mère, de son oncle paternel (دادد), de son oncle maternel, de 'Aum et de 'An'am. Son oncle maternel Ṣabâḥ l'a combattu. Que la consternation soit sur le fils de son oncle maternel Taraḥ ! (Châmit) faisait paître les brebis et (les) abreuvait à la mare lorsque son oncle maternel fit acte d'hostilité. O Allât, le salut ! Il a trouvé le campement de son frère, alors il s'est vengé. »

Nous lisons maintenant un nom propre 'Aum, au lieu de restituer עמ[ה « et de son oncle paternel », car ce titre est rendu par *dâd*. Ce nom propre עם est fréquent en safaïtique. On le lit 'Amm ; mais nous penchons pour 'Aum, nom d'action de *'âma* « marcher » en parlant du chameau. C'est l'original du grec Αὖμος.

Nous croyons devoir maintenir Taraḥ[2] comme nom propre sur lequel Châmit appelle la consternation. Il est même vraisemblable que le même personnage est cité dans un texte voisin DM. 499 :

וו]לה על חבבה קתל תרח

« et que la consternation soit sur son *ḥabîb* qui a combattu

1. Cf. Lidzbarski, *Ephemeris*, II, p. 42 et suiv.
2. Sur ce nom propre, voir plus haut, p. 15-17.

Taraḥ ». On peut comprendre חבב, *ḥabîb*, non dans le sens de ami, mais dans celui d' « oncle maternel » qu'il a parfois en arabe. Ce dernier texte viserait le même épisode que le précédent.

CHAPITRE VI

LE PANTHÉON SAFAITIQUE (*suite*).

Allâh. – Rouḍâ. — Gad-ʿAwîdh. — Chams. — Ithâ-Ἔθαος. — Raḥam. — Chaiʿ-al-qaum.

Allâh

Les inscriptions safaïtiques ont, pour la première fois, fourni le témoignage indiscutable qu'Allâh, avant de devenir le Dieu unique des musulmans, avait été une divinité particulière du panthéon nord-arabe.

On en avait, cependant, quelques indices comme le fait qu'Allâh apparaît en composition dans des noms propres nabatéens. D'après le Coran, les Arabes païens établissaient, nous l'avons vu, un rapport de père à filles entre Allâh et les Djinns. Le Prophète reproche aux anciens Arabes d'associer (*achraka*) à Allâh d'autres divinités et de là vient le terme de *mouchrikoûna* pour désigner les polythéistes. Mais, en somme, les sources arabes sont muettes sur le rôle d'Allâh avant Moḥammed.

Ce silence a conduit à se demander si Allâh n'était pas un simple appellatif du dieu Hobal[1] qu'on sait avoir été adoré dans la *kaʿbah*. M. Wellhausen explique que le nom de Hobal apparaît comme divinité tutélaire de la Mecque dans la tradition musulmane seulement dans les cas où il est question d'idole, les Musulmans ne pouvant concevoir qu'Allâh ait jamais été représenté par une idole. D'autre part, il

1. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*², p. 75.

est remarquable que le Coran ne contienne aucune allusion à Hobal.

Toutefois, ce raisonnement suppose qu'Allâh devait être figuré sous les traits d'une idole, ce qui n'est nullement obligé. Il y a, au contraire, tout lieu de penser que si Hobal trouvait une faveur nouvelle sous l'aspect d'une idole, on conservait pour Allâh la forme primitive de représentation, celle du bétyle. Moḥammed adopta Allâh comme Dieu unique lorsqu'il devint maître de la Mecque et nous avons vu qu'il se contenta d'accommoder le vieux culte de la *ka'bah* à sa doctrine monothéiste. Si la pierre noire était le bétyle d'Allâh, on comprendrait pourquoi le Prophète l'a conservée.

Il est assez caractéristique que Moḥammed ait répugné, au début de son apostolat, à employer le nom d'Allâh. D'après la classification chronologique établie pour les diverses sourates du Coran, il apparaît que le Prophète a d'abord désigné Dieu par l'épithète ar-Raḥmân « le miséricordieux, le clément ». On a même pensé que c'était là le nom d'un dieu du paganisme que le Prophète aurait d'abord préféré à Allâh; mais il n'est pas établi que ce vocable ait dépassé le stade d'un simple appellatif. D'autres savants (Noeldeke, Sprenger, Grünbaum) l'ont expliqué comme un emprunt au judaïsme. On oublie que la langue religieuse dépassait les bornes étroites des confessions et que l'épithète araméenne *raḥmanâ* est fréquente en Nabatène et à Palmyre; on la relève également en himyarite[1].

Il est donc particulièrement intéressant de rencontrer le dieu Allâh dans un groupe arabe, cinq ou six siècles avant l'Islâm. Mais, chose étrange, bien que les textes safaïtiques nous fournissent à cinq reprises le nom du dieu, nous ignorons comment les Safaïtes l'écrivaient. En effet, le nom

1. Himyarite aux IV-V[e] siècles de notre ère : רחמנן.

divin apparaît toujours précédé du *hé* vocatif. Toutefois, par analogie avec le nom d'Allât, on peut conjecturer qu'à l'état isolé, on l'écrivait אלה et que les formules qui nous donnent הלה (avec le *hé* vocatif) indiquent une contraction qui a fait disparaître l'*alef* initial. Cela prouve que, comme pour Allât, les groupes arabes avaient, dès le début de notre ère, perdu entièrement conscience de la valeur « article » du premier élément.

Si l'on en croit les passages du Coran que nous avons cités dans le chapitre précédent, Allâh était parèdre d'Allât. Le dieu est invoqué, comme la déesse, pour obtenir le salut, mais avec cette nuance que l'invocation n'est pas faite à l'occasion d'une bataille ou d'une razzia, mais à l'occasion d'un événement pacifique, d'un voyage. Ainsi :

DM. 239 : לסני בן סני בן מחנן וו[ג]ד אתר דדה פנגע
כבר פהלה סלם לד [ס]אר ועירת ווגם על מחלם ועל טנן
ועל המסך

« Par Saniyy ben Saniyy b. Mouḥannan. Il a trouvé le campement de son oncle paternel. Il a erré depuis longtemps[1] à la recherche des pâturages. O Allâh, le salut à celui qui voyage et l'aide[2] ! Il a gravé en l'honneur de Mouḥallim, de Ṭhânin[3] et de ha-Mâsik ».

Rouḍâ

Nous avons vu que le binôme Azizos-Monimos était un simple dédoublement de 'Athtar, dieu mâle de l'Arabie méridionale identifié à la planète Vénus. Ce binôme corres-

1. Voir plus haut, p. 103.

2. Littmann, *Semitic Inscript.*, p. 165, lit : غِيارة. Ce mot pourrait signifier aussi « repos ».

3. Comparer le nabatéen טנגו, Τάνενος, relevé par Littmann, *Rev. archéol.*, 1905, I, p. 409 et 412.

pond à l'étoile du matin et à l'étoile du soir, à Phosphoros et à Hespéros.

Azizos et Monimos, divinités arabes, sont à Édesse, à l'époque romaine, l'objet d'un culte qu'apporta sans doute la dynastie arabe qui gouvernait cette ville. Ces dieux figuraient dans la procession du char solaire. Azizos le précédait et Monimos le suivait[1]. Divers monuments traduisent la même idée, en particulier les soffites des temples de Baetocécé, de Ba'albeck et de Palmyre. Au culte de Ba'albeck, ou à un culte similaire, se rattache le curieux relief d'el-Ferzol[2]. Dans ces représentations figurées, ces divinités ont pris la figure et le manteau de Phosphoros et Hespéros. Les dédicaces latines sont faites indistinctement au *deus bonus puer Phosphorus* ou au *deus Azizus bonus puer*.

Sur un linteau d'Oumm el-'Awâmîd sont figurés deux acolytes de part et d'autre du disque solaire. Ils sont vêtus de longues robes et portent la haute coiffe persane; une étoile plane au-dessus de chaque personnage. Cependant, on ne peut dire ici que les deux divinités soient les dieux arabes Azizos et Monimos.

Dans la région hauranienne, par contre, on connaît une dédicace à Azizos[3] figuré par son buste surmonté de l'aigle solaire. A Palmyre, au lieu d'Azizos-Monimos, un texte fournit le binôme 'Azîzou-Arṣou[4] :

1. Julien, *Orat.* IV, p. 150 et 154.
2. Voir nos *Notes de mythologie syrienne*, p. 54.
3. Waddington, 2314.
4. E. Littmann, *Semitic Inscript.*, p. 77 et s. Le texte a été découvert et publié tout d'abord par M. Moritz Sobernheim; cf. les observations récentes de Clermont-Ganneau, *Recueil*, VII, p. 32-34 et Lagrange, *Revue Biblique*, 1906, p. 176. La date est controversée, car si la lecture du P. Lagrange : l'an 25, n'est guère douteuse, l'ère aurélienne qu'il propose est difficile à admettre. M. Clermont-Ganneau suggère une ère partant de 246 de notre ère, mais il préfère cependant supposer l'omission intentionnelle du chiffre des centaines.

1. « Pour Arṣou et pour Azîzou, les dieux bons et rémunérateurs, a fait Ba'kai (ou : Ba'lai),
2. « fils de Yarḥibôlâ, le prêtre (*afkal*) d'Azîzou, le dieu bon
3. « et miséricordieux, pour son salut et le salut de ses frères; dans le mois de Tichri (octobre)
4. « de l'an 25. Qu'on se souvienne de Yarḥai, le sculpteur ! »

Un relief accompagne ce texte. Devant une suite de personnages un enfant nu est assis sur un trône et vaut pour le binôme Arṣou-'Azîzou.

La nature d'étoile du soir, ainsi déterminée pour Arṣou, permet d'identifier une divinité du panthéon safaïtique que les textes nous livrent sous les deux formes רצ̄ו et רצ̄י. Ces graphies divergentes nous sont expliquées par l'arabe classique qui écrit رُضاء. L'artifice du hamza nous montre que les deux graphies cachent une prononciation identique : رُضَاوٌ et رُضَاىء. En arabe, la divinité Rouḍâ étant du féminin, il n'est guère douteux qu'il en soit de même en safaïtique, tandis que la forme palmyrénienne Arṣou correspond au masculin. De même, pour l'étoile du matin, nous avons la forme masculine 'Azîzou à côté de la féminine al-'Ouzzâ.

Or, on a relevé à plusieurs reprises sur les rochers de Ṣafâ[1], la figure d'une déesse nue portant un collier, des bracelets aux bras et aux jambes (*khalkhâl*) et une ceinture. Elle tient des deux mains les extrémités de sa chevelure ou d'une écharpe. Nous reproduisons (fig. 30) le dessin donné par M. de Vogüé. A côté de la déesse sont gravés un astre et deux inscriptions. Dans la plus longue, on note une suite de trois

1. Wetzstein à Ridjm Ka'koûl; M. de Vogüé au wâdî el-Gharz; cf. ce dernier, *l. c.*, p. 141.

noms divins précédés de la particule vocative והרחם והימית ... והרצו. Le premier nom Raḥâm sera étudié plus loin. Le second est nouveau; mais, la lecture n'est pas assurée. Enfin, vient le nom de Rouḍâ que nous proposons de rapporter à la figure nue gravée auprès et définie par l'étoile. Notre hypothèse est appuyée par V. 397 = W. I, ii, e, où Rouḍâ est men-

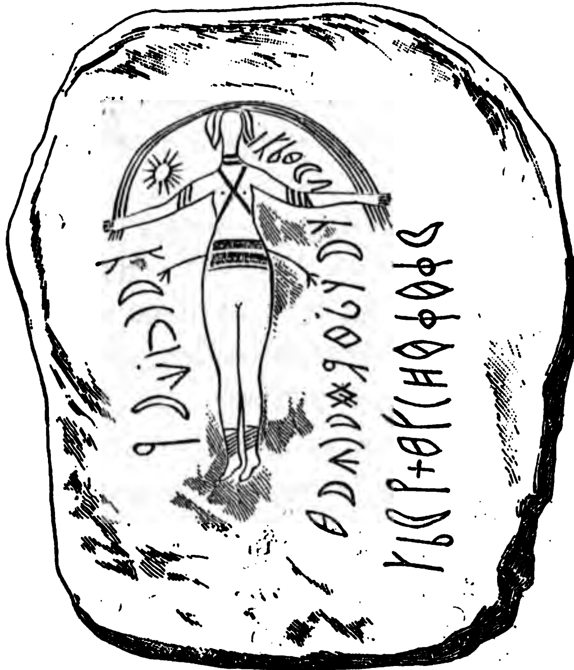


Fig. 30. — Déesse safaïtique, probablement Rouḍâ, l'étoile du soir[1].

tionnée dans un texte qui enserre la représentation d'une étoile.

Quelle est la valeur du geste de la déesse? Il est certain d'une part que cette représentation répondait à une idole

1. D'après Vogüé, *Syrie centrale, Inscriptions sémitiques*, p. 141. Le Marquis de Vogüé a eu l'extrême obligeance de nous permettre de vérifier le texte sur son carnet de notes.

déterminée ; mais, d'autre part il est invraisemblable d'y voir une simple imitation de Vénus anadyomène. L'arc de cercle formé par les cheveux ou mieux par l'écharpe[1], indique plutôt — à l'imitation du symbolisme gréco-romain, — le caractère nocturne de la déesse.

Nous examinerons quelques formules contenant le nom de Rouḍâ et offrant des particularités.

DM. 205=L. 26. — M. Littmann propose de lire :

לחנן בן ל[ע]תם הרצו בך [ח]טט לקמת

« Par Ḥounain ben La'tham. O Raḍou, en ton nom a écrit Louqmat »!

La correction en La'tham est assurée par DM. 252=L. 60 *a*. Pour la formule finale, M. Littmann rapproche les textes thamoudéens : הרצו בך סעד ל" « ô Raḍou, en ton nom, aide pour ... ». Mais, ici, la construction est sensiblement différente. Avec réserves, nous proposons :

... הרצו [ע]ל חטט נקמת

« ... ô Rouḍâ, vengeance (*naqmat*) contre Ḥouṭaiṭ. » Ce dernier est un nom arabe qu'on retrouve dans les tables de Wüstenfeld, p. 239.

La formule thamoudéenne que nous venons de citer d'après M. Littmann, a été très heureusement rapprochée par lui de quelques textes safaïtiques dont la rédaction sans le *lamed auctoris* initial constitue une singularité. Le savant sémitisant conclut à une influence thamoudéenne. Nous donnons ci-après les textes safaïtiques de ce type.

DM. 218 = L. 52 : ה[ר]צו סעד בסא

« O Rouḍâ, assiste Bâsi' ! »

1. On a vu plus haut, p. 52, que la déesse nue de Mechatta tenait de chaque main l'extrémité d'une écharpe. On peut penser que c'était une représentation d'Allât ou d'une de ses hypostases.

L. 33 : הרצו סעד א[כ]ל

« O Rouḍâ, assiste 'A[kk]âl ! »

L. 3 : ה[רצ]י סעד מען

« O Rouḍâ, assiste Ma'n ! » Au lieu de « Rouḍâ », M. Littmann lit ה[לה]י « Allâh », graphie unique jusqu'ici en safaïtique qu'il explique par une influence thamoudéenne.

On doit noter que, dans la formule du type courant והרצו « et ô Rouḍâ », il y a fréquente contraction en ורצו.

Ainsi : V. 397 = W. I, ii, *e*; cf. DM. 446.

לשנ[ט]ל(?) בן אמעץ ורצו נקם מ שנא

« Par Chaṭl (?) ben 'Am'aḍ et ô Rouḍâ, venge de l'ennemi ! »

Gad-'Awîdh

On sait qu'un grand nombre de textes grecs ou nabatéens de la région du Ḥaurân mentionnent le « dieu d'un tel », et nous avons expliqué plus haut qu'il fallait reconnaître dans « un tel » le chef de la famille sacerdotale.

Ainsi le Θεὸς Αὔμου ou dieu de Aumos, très en faveur dans le Ledjâ et identifié à Zeus Hélios[1]. Nous avons vu plus haut Allât qualifiée comme divinité de la famille sacerdotale qui apporta son culte dans le Ḥaurân. Sans doute, il faut com-

1. Waddington, 2392-2395, 2441, 2455, 2456. M. Baudissin dans Herzog-Hauck, *Realencyclopädie*, s. v. Sonne, pp. 508, 510, 512-513, 514, revient à l'opinion de Waddington, qui admettait que Αὔμος était un nom divin, sans apporter cependant d'argument nouveau. A deux reprises (Wadd. 2455, 2456), on a indiscutablement θεῷ Αὔμου. L'hypothèse que ce dernier nom conserve la terminaison nabatéenne en *waw* demanderait à être appuyée par des exemples. Par contre, on connaît un θεὸς 'Αμέρου, un θεὸς Οὐασεάθου, un θεὸς Μαλειχάτου et les formules nabatéennes ne laissent pas place au doute. Nous n'admettons pas l'intervention d'un dieu sabéen אום qui, d'ailleurs, ne s'est jamais rencontré à l'état isolé, parce que nous rattachons Aumos à עום.

prendre de même les textes qui désignent Dusarès-A'ara comme dieu de notre maître Rabbel[1]. Le roi Rabbel II dut se réserver le haut sacerdoce de Dusarès-A'ara qu'il avait intronisé à Bostra.

Il est naturel qu'à l'état nomade la qualité sacerdotale, étant l'apanage du clan ou de la tribu, l'appellation correspondante soit « dieu de telle tribu »[2]. C'est ainsi que dans les textes safaïtiques on rencontre une divinité du nom de Gad-'Awîdh, le second terme étant le nom d'une tribu, les Ἀουειδηνοί[3].

On a depuis longtemps reconnu que le sémitique *gad*, *djadd* en arabe[4], correspondait au grec τύχη « fortune ». Ce dernier terme est souvent identique au *genius*. Cependant, nous avons déjà indiqué, et nous devons y insister, que dans les régions désertiques de la Syrie le *gad* a rang de θεός. Par contre, en territoire sédentaire, le *gad* est devenu la divinité protectrice de la cité, vraiment la τύχη.

L'équivalence de Gad=Théos est confirmée par l'étymologie que Simplicius donne du nom de Ἀταργάτη expliqué par τόπος θεῶν. Évidemment, Simplicius confondait עתרעתה avec אתר גדא[5]. Nous avons montré ailleurs que le Gad de la fameuse source de Palmyre était le dieu solaire Yarḥibôl, très probablement d'origine arabe. De même, Malakbel était le Gad de la tribu palmyrénienne des *Banou Taimî* comme l'a reconnu depuis longtemps M. Clermont-Ganneau[6].

1. Voir plus loin, chap. VII.
2. Voir ci-dessus, p. 124 et 129; plus loin, p. 151.
3. Voir notre *Mission*, p. 63.
4. Sur ce rapprochement, voir Clermont-Ganneau, *Recueil d'arch. or.*, VII, p. 10.
5. La confusion a été reconnue par M. Fr. Cumont dans Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, IV, 2241. Cf. notre *Mission*, p. 63 et suiv.
6. Voir nos *Notes de myth. syr.*, p. 73.

Cette valeur du *gad* n'est valable que dans les milieux syriens fortement pénétrés d'influence arabe. Elle donne l'explication d'un vocable transmis par Jacob de Saroudj : Gadlât où M. Höffmann a reconnu un primitif Gad-Allât[1].

Si nous nous tournons vers le Ḥaurân, nous trouvons le même usage de gad=théos. Un texte nabatéen d'es-Souwaida (Soada) en fournit un bon exemple :[2]

« Badr et Sa'd'el, fils de Witro, aimant le gad, salut!

« Quoṣayyou, fils de Ḥann'el, l'artiste, salut! »

L'intérêt particulier de ce texte, c'est qu'il a pour auteurs des Safaïtes. Badr et Sa'd'el sont des noms propres safaïtiques et c'est pourquoi le premier ne porte pas de *waw* final. Le nom du père était également répandu chez les Nabatéens et Qouṣayyou l'a gravé d'après l'orthographe nabatéenne qui lui était familière.

Nous voici ramenés sur le terrain safaïtique et nous pouvons tenir Gad-'Awîdh pour le dieu de la tribu des Ἀουειδηνοί, c'est-à-dire le dieu — nous ignorons son nom spécifique, — dont les prêtres étaient les gens de la tribu de 'Awîdh.

V. 110 *b*; cf. Littmann, *Zur Entziff.*, p. 46 et DM. 62.

למען בן חני בן מ[ל]ך ודתא וחרץ שנא פהאלת
דין וגדעוד סלם

« Par Ma'n ben Ḥannay b. Mâlik. Il a passé l'été (ici) et il a poursuivi l'ennemi. O Allât, la rétribution et ô Gad-'Awîdh, le salut! ».

דין pourrait être considéré comme un déterminatif de

1. G. Hoffmann, *Zeitschrift für Assyriologie*, 1896, p. 259.

2. Nous avons déjà fait ces observations dans nos *Notes de myth. syr.*, p. 74, n. 4, en utilisant les lectures de MM. Clermont-Ganneau et Lidzbarski. Depuis, M. Littmann, *Semitic Inscript.*, p. 93-94, a de nouveau publié ce texte.

Allât, mais nous préférons y voir l'infinitif de la IIIe forme : *diyân*.

Chams

Pour la première fois qu'il nous est donné de comparer le panthéon d'un groupe de nomades arabes avec les dieux des pays sédentaires, nous constatons que les cultes solaires n'ont, chez ces nomades, qu'une importance secondaire tandis qu'à la même époque le dieu solaire dominait chez les sédentaires. Cela explique que les Arabes nomades devenus sédentaires perdent rapidement leur déesse solaire pour identifier un de leurs dieux avec le dieu solaire des sédentaires. Ainsi Dusarès et, à une époque moins haute, Malakbel et Yarḥibôl.

Chez les Arabes, le soleil est représenté par une déesse : Chams. Nous n'en trouvons, en safaïtique, qu'une ou deux mentions et elles ont échappé jusqu'ici.

DM. 513 : לחלץ בן שהם בן עמרת בן עם [וו]לה על חבבה קתל תרח פהשמס והגדעוד והלת עקב בהרם ד אסלש ו עור ד [יעור

« Par Khâlis ben Chouhaim b. 'Amtrat b. 'Aum. Que la consternation soit sur son *ḥabîb* qui a combattu Taraḥ[1]. O Chams, ô Gad-'Awîdh, ô Allât... et aveuglez qui effacera ».

La mention de Chams est certaine. Le *samek* est d'une forme rare, mais caractéristique; cf. אסר dans DM. 737. Peut-être faut-il relever une autre mention de la déesse dans V. 389 : [פ]השמ[ס] ולת; mais il y a doute.

Ithâ', Ἔθαος.

Les formules dans lesquelles apparaît ce vocable ne

1. Sur ce passage, voir plus haut, p. 138-139.

laissent pas d'incertitude sur sa valeur[1]. La forme correcte de ce nom divin est יתע, mais on trouve également אתע, ce qui indique que la première radicale se prononçait comme un *hamza*. L'épithète יתע est appliquée à certains rois sabéens et en la rapprochant de la racine hébraïque ישע, on en a déduit le sens de « sauveur », σώτηρ.

Nous pouvons préciser la vocalisation de ce nom divin grâce à un texte grec relevé d'abord par Wetzstein, puis de nouveau par Waddington sur le versant oriental du Djebel Ḥaurân, à al-ʿAdjailât. On sait que cette région fut colonisée par les Safaïtes. Le texte, bien conservé, est encadré ; la lecture n'offre aucun doute[2].

Οἱ ἀπὸ κώμης Ἔγλων | θεῷ αὐτῶν Ἐθάῳ | ἀνέστησαν δημο|σίαν τὴν οἰκοδομήν.

Égla était le nom ancien d'al-ʿAdjailât. La δημοσία οἰκοδομή mentionnée ici, était probablement le lieu de réunion des fidèles, le lieu de prière. La définition θεὸς αὐτῶν se rattache aux conceptions dont nous avons traité plus haut. On ne peut douter que ce soit le dieu יתע des textes safaïtiques.

Cette identification écarte définitivement le rapprochement, admis généralement, de Ἔθαος avec la divinité עתי ou עתה des textes palmyréniens ; il faut identifier cette dernière avec Atargatis. La distinction entre les deux termes a déjà été proposée[3], mais on peut l'enregistrer aujourd'hui comme définitive.

D'après la transcription grecque, il semble que יתע corresponde à إِثَاع ou إِيثَاع.

1. *Mission*, p. 64.
2. Wetzstein, 19 = Waddington, 2209.
3. Cf. nos *Notes de myth. syr.*, p. 82.

Nous modifions l'interprétation que nous avions proposée de la formule divine contenue dans DM. 158 :

לגרמאל בן אנף בן גרמאל ודבח פה[א]תֿע סלם מ באס

« Par Garam'el ben 'Ounaif b. Garam'el. Il a sacrifié. O Ithâ', le salut contre le malheur ! »

Ce sens est appuyé par DM. 274 :

...וה[יתֿ]ע סעדה מ באס ⟨ע⟩ הסנת ונקמת מ ד̇ רכב במלא (?)

« ... O Ithâ', aide-le contre l'adversité cette année (?) et vengeance contre qui le poursuit... »

Comparer pour la fin, DM. 786 :

...והיתֿע נקמת מ ד̇ רכבה פהרצו̇ פלטה

« ... O Ithâ', vengeance contre qui le poursuit ! O Rouḍâ sauve-le ! »

Citons encore V. 203 = D. 133 ; cf. Littmann, *Zur Enziff.*, p. 49 et DM. 99 :

...פיתֿע פלט מן סקם

« ... Ithâ' a sauvé de la maladie. »

Raḥâm

Nous avons déjà rencontré ce nom divin dans V. 402 (fig. 30) ; on le trouve encore dans le texte D. 250. Ce dernier porte :

...ונקמת הרחם סלמה

« ... et vengeance ! O Raḥâm, sauve-le ! »

Le même dieu figure avec Allât dans un texte palmyrénien. Vogüé, 8 : ...ליקר שמש[ו]אלת ורחם אלהיא טביא

M. Noeldeke a proposé de vocaliser رَحّام ; mais la question reste incertaine. La divinité est connue en sabéen ; ainsi

CIS, IV, 40, 5 : רחם סגח « Raḥâm Soudjouḥ ». Le safaïtique fournit le chaînon qui relie la divinité palmyrénienne à celle de l'Arabie méridionale.

Chai'-al-qaum

Ce dieu a été reconnu par M. E. Littmann dans les textes safaïtiques et dans une inscription palmyrénienne rédigée par un Nabatéen. En même temps, M. Clermont-Ganneau dégageait ce même dieu dans une inscription nabatéenne.

Le texte nabatéen[1] est la dédicace d'une 'arîkat par un certain 'Adoûdou ou 'Arouadou au dieu שיעאלקום en l'année 26 de Rabbel II (96 ap. J.-C.).

Le texte palmyrénien[2] offre un détail intéressant :

1. « Ces deux autels ont été faits par 'Obaidou, fils de Ghânimou,
2. « fils de Sa'dallât, le Nabatéen de la tribu de Roûḥou, qui était cavalier
3. « à Ḥîrta et dans le camp de 'Ana,
4. « pour Chai'-al-qaum, le dieu bon et rémunérateur, qui ne
5. « boit pas de vin, pour son salut et le salut de etc...

Comme l'a montré M. Clermont-Ganneau, le dieu Chai'-al-qaum paraît avoir été vénéré par un groupe arabe-nabatéen dont le culte, réprouvant les libations de vin, était sur ce point en opposition avec le culte de Dusarès[3]. C'est à une description de la vie nomade — ancien état des Nabatéens; — qu'il faut attribuer le passage souvent cité de Diodore de

1. *Répertoire d'épigr. sémit.*, 86 et 471.
2. *Répert. épigr. sém.*, 285; Littmann, *Semitic Inscript.*, p. 70-75.
3. Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. or.*, IV, p. 382-402; V, 45 et 179; cf. Wellhausen, *Götting. gelehrt. Anzeigen*, 1902, p. 269.

Sicile d'après lequel une loi interdisait sous peine de mort aux Arabes nabatéens de semer du blé, de planter des arbres fruitiers, de boire du vin et de construire des maisons. Un auteur ancien n'ayant pas compris que c'était là le sort des peuples pasteurs, aura supposé qu'une situation aussi particulière était imposée par une loi draconienne. L'évolution des Nabatéens fut si complète qu'à l'époque musulmane, le terme de « nabatéen » deviendra synonyme de « agriculteur, paysan ».

Si le texte rapporté par Diodore ne doit pas être pris à la lettre, il évoque cependant les conditions de l'ancienne vie nomade et il prouve que « cette proscription du vin chez un groupe considérable de la famille sémitique aurait des racines profondes dans le passé »[1].

Dans ses *Dionysiaques*, Nonnus retrace la lutte acharnée contre Dionysos menée par un roi fabuleux des Arabes du nom de Lycurgue. Ce nom appartient à la mythologie grecque, mais M. Clermont-Ganneau a montré que le récit de Nonnus reposait sur une identification ancienne. En effet, on a relevé à Ḥébrân une dédicace θ]εῷ Λυκούργῳ[2]. L'identification de ce dieu grec avec Chaiʿ-al-qaum paraît s'imposer. Comment le nom arabe a-t-il été transposé en celui de Lycurgue ? Il est difficile de le dire avec certitude. Parmi les hypothèses présentées, la plus vraisemblable est celle qui suppose que la légende du Lycurgue, ennemi de Dionysos, a pris pied en Arabie par suite de cette circonstance qu'on trouvait dans ce pays une entité divine caractérisée comme anti-bacchique.

En safaïtique le nom du dieu est écrit שעהקם ce qui a

1. Clermont-Ganneau, *l. c.*, p. 396.
2. Clermont-Ganneau, *Recueil*, VI, p. 317.

fourni par comparaison avec la forme pleine שיעאלקום des indications précises sur la vocalisation. *Al-qaum*, « le peuple, les gens » a été plus facile à déterminer que le premier élément. Pour celui-ci, on doit choisir entre *chaï'* et *chî'* de la même racine qui a donné le nom des Chî'ites *ach-chî'ah*, les sectateurs des descendants de 'Alî. Le sens primitif de *chaï'* ou *chî'* — car les deux mots ne sont que des variantes dialectales, — est « celui qui accompagne ». On dit : *châ'akoum Allâh bis-salâm*, « qu'Allât vous accompagne du salut ! ». On peut étendre le sens primitif à « celui qui conduit », ou « celui qui aide, assiste » ; mais ce ne sont que des sens dérivés.

Il est nécessaire de préciser la valeur de *qaum*. En réalité, ce terme ne signifie pas « peuple » au sens où nous l'entendons ; mais « un groupe » et un groupe de personnes réunies par un lien moral. Un *qaum* (goum) était notamment le contingent fourni par une tribu. Dans le même ordre d'idées le terme d'*al-qaum* sert à désigner la secte des Soufis. Aussi, inclinons-nous à comprendre *al-qaum* comme désignant un groupement formé en vue d'un but spécial, très probablement une troupe en armes. Le sens de caravane est peu vraisemblable, car les Safaïtes ne s'adonnaient guère à ce métier. On remarquera que le Nabatéen 'Obaidou, dont nous avons rappelé la dédicace, était précisément un homme d'armes. Chai'-al-qaum signifierait alors « celui qui accompagne la troupe ». Nous aurions là un dieu des armées.

Le centre du culte de Chai'-al-qaum à l'époque romaine paraît être le Ṣafâ et le sud du Djebel Ḥaurân. Le texte nabatéen et la dédicace palmyrénienne cités plus haut témoignent de l'introduction de ce dieu arabe dans les milieux nabatéens en contact avec les Safaïtes. En effet, le texte nabatéen a été relevé à Tell Ghâriyé. Quant à la dédi-

cace palmyrénienne, elle est faite par un Nabatéen de la tribu de Roûḥou. Or, cette tribu avait son centre à Ṣalkhad c'est-à-dire non loin de Tell Ghâriyé. Ḥébrân, qui a fourni la dédicace au dieu Lycurgue, est également dans la même région.

*
* *

On ne peut manquer d'être frappé de la richesse du panthéon safaïtique. Cet exemple infirme à nouveau la théorie d'après laquelle le nomadisme inclinerait au monothéisme[1]. Les raisons qu'on peut invoquer, absence de cultes agraires et de cultes locaux — en admettant qu'elles soient suffisantes, — vaudraient dans le cas du nomade « absolu ». Nous avons vu que ce n'était pas l'état de l'Arabe nomade. Celui-ci est attaché à certaines régions qu'il considère comme étant son domaine et qu'il marque de son *wasm*; il cultive certains points (céréales, palmeraies). Souvent, en hiver, il vit dans des maisons en pierre ou en pisé.

Nous ne croyons pas qu'on puisse trouver un argument favorable dans les appellations divines telles que Gad-'Awîdh, le dieu dont la tribu de 'Awîdh assure le culte, car tout en s'acquittant de ce soin, les membres de la tribu vénéraient certainement d'autres dieux.

1. Développée par Renan, cette théorie réapparaît sous une forme nouvelle dans *Année sociologique*, 1906, p. 188.

CHAPITRE VII

L'ASSIMILATION DÉFINITIVE DES SAFAITES

Be'el-Samîn et Dusarès adoptés par les Safaïtes. — Les Safaïtes devenus sédentaires : Zeus Safathènos. — Leur assimilation complète aux Syriens.

Nous avons étudié dans les chapitres précédents les divinités safaïtiques, plus généralement arabes, qui ont pénétré en Syrie. Il nous reste à marquer l'influence des cultes syriens sur les Safaïtes et tout particulièrement de Be'el-Samîn, le « maître des cieux ».

L'extension géographique de cette divinité est considérable, soit sous la forme araméenne Be'el-Samîn qu'ont connue les Safaïtes, soit sous la forme chananéenne Ba'al-Chamîm plus anciennement adoptée en Syrie. On a trouvé des dédicaces à Ba'al-Chamîm non seulement en Phénicie, mais aussi à Carthage et en Sardaigne.

Dans les régions désertiques de la Syrie, Palmyre a été un grand centre du culte de ce dieu. Il y porte le titre de מרא עלמא qui désigne aussi bien le maître de l'éternité que le maître du monde[1]. Il est également un dieu bon et rémunérateur.

Le syncrétisme des basses époques devait tendre à absorber ce dieu comme tous les autres dans le dieu solaire ; on trouve une trace certaine de ce sentiment dans Philon

1. Lidzbarski, *Ephemeris*, I, p. 258, qui compare aux formules hébraïque et arabe.

de Byblos. Mais les textes palmyréniens prouvent qu'on n'avait pas encore perdu, dans cette région du moins, la notion exacte de Be'el-Samîn.

MM. Puchstein et Sobernheim ont montré que, dans la bilingue palmyrénienne grecque Vogüé 16, l'équivalent grec de Be'el-Samîn n'était pas Hélios, mais Zeus[1]. La bilingue d'et-Tayyibé (Palmyrène) fournit comme équivalent : Zeus Mégistos Kéraunios (Vogüé 70).

On est d'accord pour reconnaître une très haute antiquité au Ba'al-Chamîm, surtout en présence de la mention qui en est faite dans le traité de Asarhaddon avec le roi de Tyr sous la forme *Ba-al-sa-me-me*[2].

Il n'est pas sans intérêt de montrer quelle empreinte ont laissée en Syrie les spéculations théologiques touchant cette divinité. Dans la région qui s'étend entre Tripoli et Antioche, les Noṣaïris conservent un véritable panthéon sous les noms musulmans empruntés : 'Alî, Moḥammed et Salmân al-Farisi. En réalité, ces personnages recouvrent le Ciel, le Soleil et la Lune. Certains, cependant, qui mettent le Soleil en tête de liste et en font une apparition de 'Alî, sont appelés Chamâliyyé ou Chamsiyyé. Ceux qui mettent la Lune en tête, en la regardant comme une apparition de 'Alî, portent le nom de Qamariyyé.

Or, la version arménienne du conte d'Aḥiqâr conserve la mention de trois divinités vers lesquelles Aḥiqâr se tourne au début du livre : Belšim, Šimel et Šamin[3]. Il faut évidemment corriger la transposition qui s'est produite entre šim et šamin et lire : Belšamin, Šimel et Šim c'est-à-dire : בעלסמן,

1. Moritz Sobernheim, *Palmyrenische Inschriften*, p. 22-23, n° 15; cf. Clermont-Ganneau, *Recueil d'arch. or.*, VII, p. 14-15.

2. Zimmern, *Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 357; cf. Lidzbarski, *Ephemeris*, II, p. 122.

3. R. Dussaud, *Histoire et Religion des Noṣaïrîs*, p. 82 et s., 201-202; et *Notes de mythologie syr.*, p. 58, n. 4; Lidzbarski, *Ephemeris*, I, p. 259.

שמאל et שין. Ces divinités correspondent en tout point aux trois grands dieux des Noṣaïris, puisque les adorateurs du Soleil sont des sectateurs de שמאל.

Be'el-Samîn se retrouve dans l'Arabie méridionale sous la forme דשמוי ou encore דשמי. On sait que dhou = ba'al. On peut expliquer שמוי comme une forme pluriel سماوى* de سَمَاء. Quelles que soient les difficultés qu'offre ce détail[1], les doutes sont levés depuis que M. Littmann a trouvé en safaïtique la forme : בעלסמי[2] à côté de la forme usuelle בעלסמן.

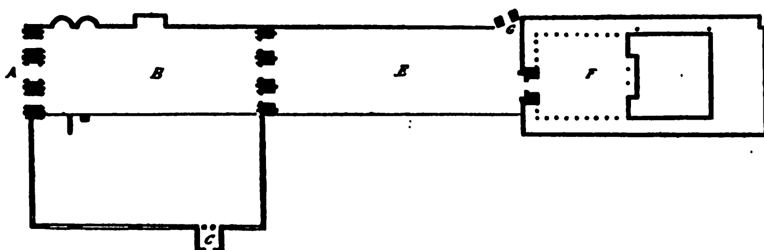


Fig. 31. — Plan du temple de Be'el-Samîn à Sî'a, près Canatha, d'après M. de Vogüé.

Le safaïtique conserve la forme arabe à côté de la forme araméenne.

La graphie usuelle בעלסמן atteste que les Safaïtes, bien que le maître des cieux ne fût pas étranger aux milieux arabes, ont adoré sous cette forme un dieu emprunté aux populations syriennes. Or, précisément, existait à Sî'a dans le Djebel Ḥaurân, au contact des Safaïtes, un grand lieu de culte de Be'el-Samîn. Les ruines ont été étudiées par M. de

1. Objections présentées par Lidzbarski, *Ephemeris*, I, p. 243 et suiv.
2. E. Littmann, *American Journal of Archaeology*, 1905, p. 408.

Vogüé dont nous reproduisons (fig. 31) le plan et, plus récemment et à deux reprises, par M. Butler [1].

La porte monumentale A est du style du haut empire romain. Également la porte D. Mais à côté de figures, de médaillons et de victoires d'un bon style, on reconnaît des fragments, sans doute les restes d'une construction antérieure d'un style tout différent. La porte G est tout entière de ce style particulier. M. Butler a reconnu en ce point les fondations d'un temple du même type et du même style que celui dont nous allons parler.

On franchit le péribole et l'on se trouve en présence du *naos* construit à un niveau plus élevé. Cet édifice, d'un intérêt tout particulier a été fouillé, en 1904, par la mission américaine. Les observations que nous présentons ici devront être contrôlées à l'aide de la publication que prépare M. Butler.

Ni le plan, ni la façade du temple de Si'a ne sont ceux d'un temple grec. Il n'y a pas trace de fronton; l'édifice se dressait sur deux étages superposés. Au rez-de-chaussée, un portique de deux colonnes précède la porte en retrait; à l'étage supérieur, décoration de pilastres peu saillants. Toutefois, la restauration de la façade présentée par M. de Vogüé, à la suite d'une exploration rapide, ne répond plus aux découvertes récentes. N'y aurait-il pas lieu de s'inspirer d'un temple élevé non loin de là, à Abila de la Décapole, et que nous connaissons par les monnaies de cette ville ? On y voit un portique en retrait figuré entre deux tours [2]. Il semble que ce soit une disposition syrienne puisqu'on l'observe à Qaṣr

1. M. de Vogüé, *Syrie centrale, Architecture*, p. 32; Butler, *Publications of an American arch. Expedition to Syria*, II, p. 334-340 et *Revue Archéologique*, 1905, I, p. 404-409.

2. Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte*, pl. XVI, nos 7 et 8.

Rabba, près du wâdi Modjib, dans la Transjordanie (fig. 32) et qu'on en trouve un dernier écho, au vi[e] siècle de notre ère, dans l'église de Tourmanin[1].

M. Butler a constaté que le naos était double, c'est-à-dire formé d'un temple dans un temple, ce qui explique le texte (*CIS*, II, 163) que nous reproduisons plus loin et rappelle les dispositions du temple de Jérusalem. L'énigmatique *théatron* est représenté par la cour F entourée d'un portique. Contre

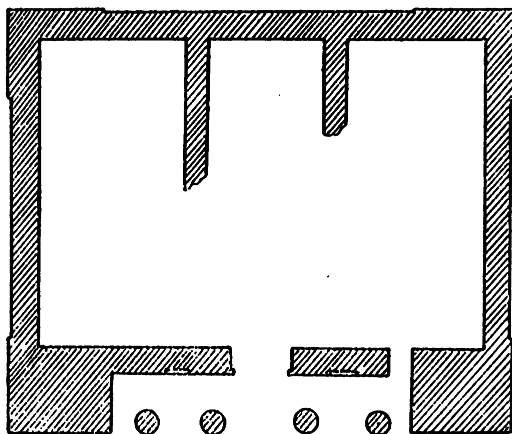


Fig. 32. — Plan du temple de Qaṣr Rabba, d'après Brünnow et Domazewski, *Provincia Arabia*, I, p. 46-51.

le mur Est de cette cour, on a relevé des bancs semblables aux sièges d'un théâtre[2].

L'ornementation n'est pas moins étrange que l'ordonnance : « toutes les lignes sont surchargées de sculptures distribuées sans beaucoup de mesure »[3]. Nous avons ici comme un avant-goût de la décoration touffue du palais de Mechatta. Même le motif en pampres que domine la tête du dieu, est

1. Vogüé, *Syrie centrale*, *Architecture*, pl. 132 et 135.
2. Butler, *Revue archéologique*, 1905, I, p. 405-406.
3. Vogüé, *l. c.*, p. 33.

comparable au motif de Mechatta tel que l'a expliqué M. Clermont-Ganneau.

« L'agencement des détails, signale M. de Vogüé, la forme donnée aux membres principaux, les profils, tout accuse un art étrange, où la tradition grecque se mêle à je ne sais quelle exubérance orientale, où la grossièreté et le défaut de goût se rencontrent avec l'habileté de la main et la vivacité de l'imagination[1] ». L'oriental ne se plaît pas aux lignes simples. Nous avons vu ces affinités syriennes se combiner et se fondre avec des motifs persans dans la décoration de Qaṣr el-Abyaḍ et de Mechatta.

Sous le portique, sont rangés quatre piédestaux qui portaient des statues aujourd'hui détruites. L'une, la statue d'Hérode le grand, était désignée aux fureurs des Chrétiens. Elle « était grande comme nature; il n'en reste que le pied droit, encore attenant à la base sur laquelle est gravée l'inscription; le torse gisait plus loin, très mutilé[2] ».

Waddington 2364 : Βα]σιλεῖ Ἡρώδει κυρίῳ Ὀβαίσατος Σαόδου | ἔθηκα τὸν ἀνδριάντα ταῖς ἐμαῖς δαπάναι[ς.

Le vocable κυρίῳ indique que la statue fut élevée du vivant d'Hérode. Le nom d'Obaisatos est à rapprocher de celui des Ὀβαισηνοί, ou אל עבישת. L'expression ταῖς ἐμαῖς δαπάναις se rapporte aux gens de la tribu.

Des trois piédestaux restant, deux seulement avaient été ornés de statues plus petites que nature. L'une était celle de Maliḳat, fils de Ausou, le fondateur du temple[3]. L'autre, celle de son petit-fils Maliḳat qui éleva l'étage supérieur[4]. Nous donnons ci-après la généalogie de cette famille[5].

1. Vogüé, *l. c.*, p. 33.
2. Vogüé, *l. c.*, p. 35.
3. Waddington 2367 = *CIS*, II, 163; cf. Wadd. 2368.
4. Waddington 2366 = *CIS*, II, 164; cf. Wadd. 2369.
5. Si l'on acceptait la filiation de Waddington 2369 ce serait le petit-fils

Μοαίερος
|
Αὔσος
|
Μαλειχάθος (*CIS*, II, 163).
|
Μοαίερος
|
Μαλειχάθος (*CIS*, II, 164).

Le fondateur a gravé, en une seule ligne, sur un bandeau du temple, une dédicace nabatéenne à Be'el-Samîn (*CIS*, II, 163). M. de Vogüé en a relevé plusieurs fragments, puis M. Littmann et le P. Savignac ont découvert chacun un nouveau fragment[1]. Si le texte est complet, la position du fragment Savignac est probablement celle qu'a indiquée M. Lidzbarski.

דכרון טב למליכת בר אושו בר מעירו די הו בנה על
בעשמין בירתא גויתא ובירתא בריתא ותיטרא דא ומטנרתא
שנת 280 עד 311 ועד חיין בשלם.

« En bonne mémoire pour Maltkat, fils de Ausou, fils de Mo'ayyirou, qui a construit en l'honneur de Be'el-Samîn le temple intérieur et le temple extérieur et ce θέατρον et les tours[2].... De l'année 280 à l'année 311... en paix[3]. »

La date découverte (33-32 av. J.-C. à 2-1 av. J.-C.) est

qui aurait fondé le temple et le grand-père qui l'aurait achevé en élevant l'étage supérieur. Le texte nabatéen *CIS*, II, 164, prouve que Maltkat II est le petit-fils de Maltkat I[er].

1. A la bibliographie de *CIS*, II, 163, il faut ajouter : Littmann, *Semitic Inscriptions*, p. 85-90 et *Revue archéologique*, 1905, I, p. 410; Savignac, *Revue Biblique*, 1904, p. 581-582; Lidzbarski, *Ephemeris*, II, p. 257-258.

2. Ce mot est très douteux; mais les expressions par lesquelles on a cherché à le remplacer sont moins acceptables encore.

3. Le fragment Savignac — autant qu'on en peut juger sur les reproductions, — paraît se rajuster exactement au fragment H. Par contre, entre le fragment Savignac et le fragment F de Littmann, il doit manquer au moins une pierre. La date 311 a été reconnue par M. Lidzbarski. L'expression qui précède « en paix » reste inexpliquée.

importante. Le P. Savignac à qui on la doit, remarque : « Les déductions ingénieuses de M. de Vogüé l'avaient conduit à supposer que le commencement du grand édifice de Sî'a était antérieur à l'an 42 avant Jésus Christ. La pièce nouvellement découverte justifie pleinement les conjectures de l'illustre maître. Le chiffre du début ne peut marquer en effet que l'inauguration des travaux, et l'an 280, rapporté à l'ère des Séleucides, nous donne l'an 32 avant Jésus-Christ [1] ».

Il faut rapprocher de cette dédicace le texte grec gravé sur le socle de la statue de Malîkat, fils de Ausos; car il en confirme la lecture.

Waddington 2367 : Σεειηνῶν τὸ κοινὸν | [ἀ]νέθηκαν Μαλειχά|[θ]ω Αὔσου τοῦ Μοαι[έ|ρ]ου, [ὅτι κατεσκεύα]σας τ|ὸ ἱε[ρὸν καὶ τὸ]ν περ|ὶ αὐτ[ὸ πάντα κόσ]μον.

Le hiéron correspond à la בירתא גויתא c'est-à-dire au temple (*bîrta*) intérieur. Une autre statue fut élevée (*CIS*, II, 164) par le δῆμος ὁ τῶν 'Οβαισηνῶν à Malîkat, fils de Mo'ayyirou, pour avoir surélevé le temple.

Le terme de *bîrta* est intéressant. Le mot hébreu בִּירָה est relativement récent; il n'apparaît pas avant l'exil. Il paraît emprunté à l'araméen (assyr. *birtu*). En araméen, le sens est : forteresse, palais. A Jérusalem, on a désigné ainsi, d'abord la forteresse du temple (βάρις) puis le temple en tant que palais de Dieu. Les conditions dans lesquelles le temple de Be'el-Samîn fut élevé à Sî'a permettent de supposer que le terme de *bîrta* qui lui est appliqué dans les textes locaux, est un emprunt à l'araméen de Palestine.

Quelles circonstances ont amené l'érection dans le temple de Sî'a d'une statue d'Hérode le Grand?

Pompée avait placé la Palestine sous la domination romaine en 64-63 avant notre ère. La Décapole reçut alors

1. Savignac, *Revue Biblique*, 1904, p. 581.

son organisation puisque ses cités adoptèrent une ère partant de cette date. Les deux royaumes de Judée et d'Arabie reconnurent la suzeraineté de Rome.

La région du Djebel Ḥaurân et du Ledjâ servait d'asile aux pillards de caravanes. Les Arabes de la Trachonitide justifiant leur mauvaise réputation, Auguste imagina de confier à Zénodore, prince arabe d'Abila près de Damas, le soin de les surveiller et de s'opposer à leurs incursions. Mais Zénodore trouva plus profitable de s'entendre avec ses turbulents voisins et de partager le produit de leurs rapines. La situation devint bientôt intolérable et l'empereur donna ce territoire à Hérode le Grand, roi des Juifs. Ainsi, Hérode étendit son autorité sur l'Iturée, la Trachonitide, l'Auranitide et la Batanée.

Hérode s'acquitta avec énergie de la tâche qu'on lui confiait. Trois mille Iduméens furent établis sur la lisière de la Trachonitide[1]. Une suite de postes fortifiés furent établis et confiés à des officiers royaux ayant le titre d'ἔπαρχοι[2].

Le Djebel Ḥaurân s'ouvrit alors à la civilisation gréco-romaine. L'impulsion partait de haut, car on sait avec quelle prodigalité Hérode employa ses richesses à combler de dons les villes grecques et à orner leurs temples. A Jérusalem, il rénova le temple et établit ses dépendances sur un plan grandiose, construisit un cirque et un théâtre. Il entreprit d'importants travaux en Judée, notamment un port près de Césarée. La statue d'Hérode dans le temple de Beʿel-Samîn à Sîʿa témoigne qu'il ne manqua pas de s'intéresser au projet dont Malîkat et son petit-fils assurèrent l'exécution.

1. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, 9, 2.
2. Mommsen, *Hist. rom.*, trad. fr., XI, p. 42.

*
* *

Les Safaïtes empruntèrent Be'el-Samîn aux éléments syriens de l'Auranitide. Mais cette région avait reçu, surtout dans le premier siècle avant notre ère, un fort apport de population nabatéenne. A ces éléments nabatéens, les Safaïtes ont emprunté le dieu Dusarès. Nous verrons, par la transcription même de ce nom divin, que l'emprunt est de basse époque.

On sait que Pétra était le principal centre des Nabatéens et aussi du culte de Dusarès. Le Chara étant la contrée montagneuse autour de Pétra, on explique généralement Dusarès dont la forme originale est ذو الشرى comme « le maître du Chara ». S'appuyant sur une glose arabe d'après laquelle *al-charâ* serait la région autour du *ḥaram*, du territoire sacré, M. Wellhausen repousse cette explication et lui substitue celle de « maître de l'enceinte sacrée, du *ḥimâ*[1] ». Mais la glose paraît opposer le *charâ* au territoire sacré *ḥaram* et, d'autre part, il n'y à pas lieu de distinguer essentiellement le *ḥaram* du *ḥimâ*.

Nous ne reviendrons pas sur les particularités du culte de Dusarès que nous avons étudiées ailleurs[2], nous insisterons seulement sur un point important qui a été, récemment, mis en évidence.

Les Nabatéens en colonisant le Ḥaurân y apportèrent le culte de Dusarès. Or, deux textes nabatéens de cette région

1. Wellhausen, *Reste ar. Heid.*², p. 51 et *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1904, p. 941. Le savant auteur fait encore valoir que la contrée de Pétra n'a pas nom al-Charâ, mais al-Charât. De plus, la tribu de Daus, originaire de l'Arabie méridionale, adorait Dusarès, par suite il serait difficile d'admettre que ce soit une divinité topique des environs de Pétra.

2. *Le culte de Dusarès d'après les monnaies d'Adraa et de Bostra*, dans *Notes de myth. syr.*, p. 167-181.

ont fourni pour le dieu un vocable qui ne laisse pas de surprendre : דושרא אערא[1]. Dès lors, il faut renoncer à considérer dans A'ara et Dusarès deux divinités distinctes et ainsi tombe la principale objection contre l'hypothèse de M. Clermont-Ganneau qui avait rapproché A'ara d'Orotal[2]. Si l'explication de ce dernier nom n'est pas encore complète, du moins on peut le tenir comme donnant le nom spécifique de Dusarès[3].

D'autre part, M. Littmann[4] a reconnu récemment que le texte *CIS*, II, 190 était une dédicace bilingue à Dusarès. Il a déchiffré dans la partie grecque : Μάσε|χος 'Α|ουειδ|άνου| Δουσ|άρει 'Α|άρρᾳ, à Dusarès-A'ara. La leçon de ce dernier terme est donc fixée. La réduplication du *rô* s'explique par la réduplication arbitraire des liquides que nous avons si souvent constatée dans les transcriptions grecques.

Chez les Nabatéens installés dans l'Auranitide, la prononciation *dhoû 'ch-charâ* que rend le nabatéen דושרא devait tendre vers un durcissement du *dhal*, car on trouve en safaïtique דשר à côté de דׄשר.

Nous donnerons, pour finir, un texte relevé par M. E. Littmann et où sont mentionnées, entre autres, les deux divinitées empruntées par les Safaïtes.

1. Savignac et Jaussen, *Revue Biblique*, 1905, p. 592 et suiv. ; M. Lidzbarski a ensuite reconnu que cette même appellation figurait sur la stèle d'Imtân, *Répert. d'épigr. sém.*, n° 83. Le *waw* entre les deux termes a été indûment introduit par nous. Une idée préconçue nous a entraîné à lire un *waw* là où il n'y avait qu'un *aleph* du type fleuri.

2. Hérodote, III, 8.

3. Clermont-Ganneau, *Recueil d'arch. or.*, VII, p. 156, 215.

4. Littmann, *Amer. Journal of arch.*, 1905, p. 409 et Ed. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle, 1906, p. 343 note 7. Nous avons déjà indiqué que la mention de A'ara se lisait dans *CIS*, II, 177 ; cf. notre *Mission*, p. 55, n. 4.

L. 125 : לאד̇נת בן ורד בן אנעם בן כ[ה]ל בן עם בן כהל
ד̇ אל נע̈בר פהלת ושעהקם וגדעוד̇ ובעלסמ[ן] ודשר ע̈ירת
לה̇ ועור וערג וקאתר ודד לד̇ יעור הח̇טט

« Par 'Odhainat ben Ward b. 'An'am b. Kouhail b. 'Aum b. Kouhail de la tribu de Naghbar. O Allât, Chai'-al-qaum (Chai'-ha-qaum), Gad-'Awîdh, Be'el-Samîn et Doûcharâ, l'aide pour lui! La cécité, la claudication,... et la vermine pour celui qui effacera cette inscription! »

Pour ע̈ירת, voir plus haut, p. 142.

Dans la formule finale M. Littmann a lu :

וקאת בוד(ק) ל״ « and bloodshot eyes (?) to him... »

Mais la même formule s'est rencontrée dans DM. 512 qui se lit à la fin :

...וקאתר ו[דד] לד יעו[ר] הספר

דד est l'arabe دُود pluriel de دُودَة « ver ». C'est ce mot que nous rendons par « vermine ». Quant à celui qui précède : קאתר, le lexique arabe ne permet pas de l'expliquer. Il est probable que c'est une forme pluriel du type فَوَاعِل tirée de la racine קתר et désignant un insecte.

*
* *

L'emprunt aux populations de l'Auranitide des divinités Be'el-Samîn et Dusarès, marque le moment où les Safaïtes sont sur le point de s'incorporer aux populations syriennes. A prendre du service dans l'armée, à louer leurs bras aux sédentaires les liens moraux de la tribu se rompent peu à peu. Les Safaïtes suivent l'exemple que leur avaient donné les Nabatéens. Adoptant les méthodes de construction de l'Auranitide, ils élèvent des villages de basalte sur le ver-

sant oriental du Djebel Ḥaurân; ils s'occupent d'agriculture et de commerce. Ceux d'entre eux qui continuent à fréquenter la Ḥarra ne sont plus que des bergers soumis aux lois de la transhumance.

Les textes que gravent les Safaïtes devenus sédentaires sont rédigés en grec, d'ailleurs barbare. La langue courante dont ils usaient devait être l'araméen tandis que de nouvelles couches de populations arabes auxquelles on doit l'inscription nabatéo-arabe d'en-Nemâra[1], la trilingue grecque-syriaque-arabe de Zébed[2] et la bilingue grecque-arabe de Ḥarrân[3] entretenaient certainement dans ces régions la connaissance des dialectes du désert jusqu'à ce que la conquête musulmane les eût définitivement imposés.

Sur les versants sud et sud-est du Djebel-Ḥaurân les inscriptions grecques gravées par des Nabatéens sont fréquentes dès le milieu du second siècle de notre ère, c'est-à-dire peu de temps après la constitution de ces territoires en province romaine d'Arabie. Les Safaïtes ne commencent à graver des

1. Cf. le texte, plus haut, p. 34 et suiv.

2. Voir la trilingue de Zébed dans Lidzbarski, *Handbuch*, p. 484 et pl. XLIII, 10. Nous avons revu ce texte sur l'original aujourd'hui conservé au musée du Cinquantenaire à Bruxelles. Il y a peu à ajouter au déchiffrement de M. Sachau pour le syriaque et le grec. L'avant dernier nom syriaque est plutôt ܘܐܡܝ que ܘܘܘܝ. Dans le grec nous avons lu Λεοντὶς ΑΡΧΠΘϹ; Σεργίου au lieu de Θεργίου; et à la fin : ΜΑΡΑΒΑΡΚΑΔ. Les rectifications à la partie arabe sont plus importantes. Il est de toute impossibilité de restituer en tête : *bismillâh*. Il faut suppléer une formule telle que [لا شكـ]ـر الآله ou [لا ءـ]ـزّ الآله. Les noms propres laissent quelque doute. Nous croyons pouvoir lire l'un d'eux هَلْبَاء. Nous avons vérifié la conjecture مر القيس (cf. notre *Mission*, p. 316, n. 3) de M. Clermont-Ganneau. En conséquence :

[لا ءـ]ـزّ الآله شرحو بر امت (امى ou) مىعو (?) وهلبأ بر مر القيس
وشرحو بر سعدو وسترو وشـ[ـر]ـيحو.

3. Notre *Mission*, p. 324 et suiv.; *Répert. d'épigr. sém.*, n° 485.

textes grecs qu'au IV[e] siècle de notre ère[1]. Ils perdent jusqu'au nom de leurs divinités, car si l'on trouve une fois la mention de Ἔθαος, la déesse Allât est devenue Athéna et un des grands dieux des Safaïtes n'est plus connu que sous le nom de Zeus Safathénos[2]. Nous avons vu que cette appellation succède à la constitution d'un groupe de Safaïtes sous le nom de *âl-Rouḥbé*, tribu de la Rouḥbé. Aujourd'hui le souvenir de ce Zeus local se conserve dans le culte de Chaikh Serâq très vénéré dans la Rouḥbé[3]. L'étymologie de ce dernier terme est obscure. Il est tentant de le rapprocher de שׂרקה auquel M. Winckler[4] attribue le sens de « désert » et de l'assyrien *šarraqu*, « habitant du désert » d'où probablement le nom de Saracènes.

Ainsi se termine l'histoire de la pénétration d'un groupe arabe que nous avons pu serrer de près. Dans l'ensemble ce fut certainement l'histoire de tous les nomades qui, depuis les Israélites, eurent pour objectif de s'installer dans les terres fertiles de la Syrie. Les renseignements historiques que nous possédons sur ces diverses populations, gagneront à être envisagés sous un aspect plus systématique.

Les textes safaïtiques nous ont révélé un groupe nomade avant qu'il ait abandonné ses dieux, sa langue et son écriture et nous avons pu suivre son évolution vers la vie sédentaire : c'est là un fait unique jusqu'ici et qui justifie, croyons-nous, la place que nous avons faite aux Safaïtes dans une étude sur la pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islâm.

1. Peut-être Waddington 2024 (Melaḥ es-Sarrâr) de 315 de J.-C. ; mais certainement Waddington 2238 (Bousân) de 322-323.

2. Voir plus haut, p. 135.

3. Voir R. Dussaud et Fr. Macler, *Voyage arch. au Ṣafâ*, p. 40-43 et *Bulletins et mém. de la Société d'Anthropologie de Paris*, 1906, p. 216, n. 4.

4. Winckler, *Altorientalische Forschungen*, 8, p. 74 et s.

ADDITIONS ET CORRECTIONS

P. 34 et suiv. — Il faut encore consulter sur l'inscription d'en-Nemâra : Fritz Hommel, *Grundriss der Geogr. und Gesch. des alten Orients*, p. 155-156 et Martin Hartmann, *Zur Inschrift von Nemâra*, dans *Orientalistische Litteratur-Zeitung*, 1906, p. 573-584.

P. 35 n. 1 et p. 37. — *Lire* : Madhḥidj.

P. 66. — Nous aurions dû faire remarquer qu'on ne peut conclure de l'expression « Itamara le Sabéen », dans un texte assyrien, qu'Itamara n'était pas roi du pays de Saba. Car, dans les textes de Tiglathpiléser III (en 738 et 734 av. J.-C.), Panammou est qualifié simplement « le Samaléen » bien que les textes de Zendjirli lui donnent le titre de roi.

P. 80 et suiv. — Franz Praetorius (*Ueber den Ursprung des kanaanäischen Alphabets*, Berlin, Reuther u. Reichard, 1906) recherche l'origine de l'alphabet phénicien dans le syllabaire chypriote. Il n'est pas improbable que les deux écritures soient apparentées, mais la démonstration n'est pas faite que l'alphabet phénicien dérive de l'écriture chypriote telle que nous la connaissons.

P. 104 l. 7. — *Lire* : עז̄.

P. 113. — *Lire* : *khail*, au lieu de *ḥai*.

P. 116. — *Lire* dans le sommaire : ou en 'Azîzou et Arṣou.

P. 124 (cf. p. 130 et nos *Notes de Mythologie syrienne*, *s. v.* Malakbel). — Nous avons été amené à conclure que Malakbel était une divinité arabe intronisée à Palmyre et là, identifiée avec le dieu Bel. Cette origine permet de préciser l'étymologie de Malakbel, appellation probablement récente. On sait qu'il est admis que l'élément *malak* est une contraction de *maleak* « messager ». On donnera plus de consistance à cette hypothèse si l'on reconnaît que l'élément en question n'est autre que le mot arabe *malâk* ou *malak* « ange » où la contraction est toute faite. Le dieu arabe aura pris, tout d'abord, fonction auprès du dieu solaire Bel, notamment — ainsi qu'en témoigne l'autel palmyrénien bilingue de Rome — comme conducteur du char solaire. Puis, il se sera entièrement identifié à Bel. On comparera רכבאל des textes de Zendjirli. Nous réservant de donner ailleurs des explications plus complètes, nous concevons un dieu, au vocable spécifique inconnu, devenu le *rakkâb* ou conducteur du char du dieu solaire El ; mais dans ce cas l'identification n'a pas été complète. On rapprochera Mithra et Hélios-cocher.

P. 133. — Sur le rapprochement du complexe Echmoun-Astarté et du

groupe Caelestis et Esculape à Carthage, voir *Journal des savants*, 1907, p. 41 et suiv.

P. 140 et suiv. — Comme vient de le rappeler M. Clermont-Ganneau, *Journal asiatique*, 1906, II, p. 368, Hobal ne fut importé de la Balqâ à La Mecque qu'au IIIe siècle de notre ère. C'est un argument de plus contre l'idée de faire de Hobal le grand dieu du sanctuaire de la Mecque.

INDEX DES TEXTES CITÉS

Textes bibliques.

Textes sabéens.

Textes safaïtiques.

N. B. — Pour les abréviations, voir page 100, n. 4.

Textes nabatéens.

Textes palmyréniens.

Textes grecs et latins.

Textes arabes.

TABLE DES FIGURES

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

TABLE DES MATIÈRES

ANGERS. IMPRIMERIE BURDIN ET Cie, RUE GARNIER 4.

This book is a preservation photocopy.
It was produced on Hammermill Laser Print natural white,
a 60 # book weight acid-free archival paper
which meets the requirements of
ANSI/NISO Z39.48-1992 (permanence of paper)

Preservation photocopying and binding
by
Acme Bookbinding
Charlestown, Massachusetts

1996



